



**University of  
Zurich<sup>UZH</sup>**

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2007

---

## **Metamorphosen der Paradieserzählung**

Kübel, Paul

**Abstract:** Der religionsgeschichtliche Hintergrund von Gen 2-3 läßt sich an zwei Stellen genauer bestimmen, als dies bisher geschehen ist: Einmal ist unter der Oberfläche des kanonischen Textes eine ältere Vorstufe verborgen, die sich mit einiger Sicherheit rekonstruieren läßt. Der Schlüssel dazu sind die Worte der Schlange "Ihr werdet nicht sterben". Damit meint sie nicht eine eventuell zu befürchtende Todesstrafe, sondern: "Ihr werdet nicht sterben, sondern euch verjüngen – genauso wie die Früchte mir die Jugend wiederbringen. Wenn ihr sie eßt, werdet ihr erfahren, daß sie dafür gut sind". Von diesem Ansatz her fällt neues Licht sowohl auf die rätselhafte "Klugheit" der Schlange wie auch auf die "Erkenntnis von Gut und Böse". Beachtet wurde bisher auch noch nicht, welchen Hintergrund die Verleihung des Titels "Mutter aller Lebendigen" an Eva hat. Dahinter steht die archaische Vorstellung von einer mütterlichen Erde, die die Lebewesen durch Geburt hervorbringt. Dieser Mythos wird ersetzt durch den des Schöpfergottes, der den Menschen aus dem Staub der Erde formt. Darum ist nicht "Mutter Erde", sondern die von Gott geschaffene Eva "Mutter aller Lebendigen". Diese beiden Deutungen lassen viele Probleme des Textes in neuem Licht erscheinen. Die Arbeit beginnt mit einem eingehenden Überblick über die bisherige Forschung, erschließt dann die ältere Vorstufe des Textes und versucht schließlich zu beschreiben, durch welche Redaktionen er seine kanonische Gestalt erhalten hat.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-143098>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Kübel, Paul (2007). Metamorphosen der Paradieserzählung. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

## **Kübel**      Metamorphosen der Paradieserzählung

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag der Stiftung BIBEL+ORIENT  
in Zusammenarbeit mit  
dem Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg Schweiz,  
dem Ägyptologischen Seminar der Universität Basel,  
dem Institut für Archäologie, Abteilung Vorderasiatische Archäologie,  
der Universität Bern,  
dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich  
und der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft

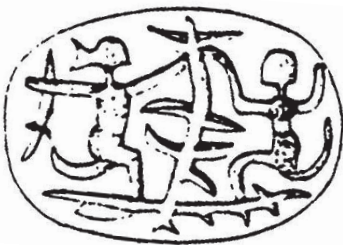
herausgegeben von  
Susanne Bickel, Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zum Autor*

Paul Kübel (1940) studierte Theologie und promovierte in Kirchengeschichte über «Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern». Danach arbeitete er dreißig Jahre als Pfarrer im Schuldienst. Sein besonderes Anliegen war es stets, den Schülern biblische Texte in ihrer Eigendynamik und auf dem Hintergrund der Umwelt lebendig werden zu lassen. Besonders schwierig ist dies bei Gen 2-3: Manche Fragen der Schüler hierzu sind im Unterricht unbeantwortbar, weil sich Exegeten bezüglich der Deutung uneins sind. Nach mehreren kleinen Aufsätzen zum Thema legt der Autor nun die ausgereifte Zusammenfassung seiner Überlegungen vor.

Paul Kübel

# Metamorphosen der Paradieserzählung



Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie  
der Geistes- und Sozialwissenschaften.

Gesamtkatalog auf Internet:

Academic Press Fribourg: [www.paulusedition.ch](http://www.paulusedition.ch)

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Die Inhaltseiten wurden vom Autor als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

© 2007 by Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN: 978-3-7278-1605-5 (Academic Press Fribourg)

ISBN: 978-3-525-53030-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

# Inhalt

Vorwort.....	IX
Einleitung.....	1
1 Geschichte der Forschung .....	3
1.1 Die Bedeutung der "Erkenntnis" .....	3
1.1.1 Die "Erkenntnis" bei Paulus und Augustin .....	3
1.1.2 Die Umdeutung der Paradieserzählung in der Aufklärung .....	5
1.1.3 Die Deutung der Aufklärung als Spiel mit dem Text .....	8
1.1.4 WELLHAUSENs Deutung der "Erkenntnis" .....	11
1.1.5 BUDDES Widerspruch gegen WELLHAUSEN und GUNKEL .....	11
1.1.6 BONHOEFFERs Deutung des Sündenfalls.....	16
1.1.7 Die "Erkenntnis" bei BOUWMAN und ALBERTZ .....	20
1.2 Die Frage der Vorgeschichte, ausführliche Darstellung.....	23
1.2.1 Überblick .....	23
1.2.2 BUDDÉ und die beiden Bäume mitten im Garten.....	24
1.2.3 GUNKEL: Schöpfungsgeschichte und Paradieserzählung .....	25
1.2.4 BEGRICH und HUMBERT .....	27
1.2.5 Überlieferungsgeschichte von ZIMMERLI bis zu STECK.....	31
1.2.6 Redaktionsgeschichte .....	38
1.2.7 Die Schöpfungsgeschichte als Grundschrift.....	43
1.2.8 Überlieferungsgeschichtliche Überlegungen.....	50
1.3 Plädoyers für die literarische Einheit.....	55
1.4 Strukturalistische Exegese.....	62
1.5 Die Frage der Vorgeschichte, Kurzfassung .....	67
2 Die Verjüngung der Schlange im Gilgamesch-Epos und in Gen 3 .....	72
2.1 Die Schlange im Gilgamesch-Epos .....	72
2.2 Die Schlange in Gen 3 .....	80
2.2.1 Die Antwort der Schlange (3,4-5).....	80
2.2.2 Es ist "klug" von der Schlange, "nackt" zu sein (3,1-6).....	82
2.2.3 Der Kontext von 3,1-6 .....	86
2.2.4 Die beiden Bäume in 2,9 .....	87
2.2.5 Der verbotene Baum.....	89
2.2.6 Zu Vers 3,22 .....	96
2.2.7 Zusammenfassung .....	97
2.3 STECKs "Paradiesgeschichte" und die vorliegende Arbeit.....	100

2.4 Die Vorgeschichte der "Paradiesgeschichte" .....	103
2.4.1 Die Einfügung der Frau .....	103
2.4.2 Der Adressat des Verbotes.....	104
2.4.3 Lobpreis des Königs und Kritik an ihm.....	106
2.4.4 Die in der "Paradiesgeschichte" verwendeten Motive.....	111
2.4.5 Lebensbaum und Verjüngung in Israel.....	112
2.4.6 "Paradiesgeschichte" und Gilgamesch-Epos .....	115
2.4.7 Der literarische Charakter der "Paradiesgeschichte" .....	117
3 Das Verhältnis von Gen 2-3 zu Gen 1 .....	119
3.1 Der "Pentateuchredaktor" in Gen 2-3 .....	119
3.2 Die drei Namensgebungen.....	121
3.3 Die "Mutter alles Lebendigen" .....	122
3.4 Die Benennung der Frau in 2,23b.....	129
4 Die erste Bearbeitung der "Paradiesgeschichte".....	133
4.1 Die zwei Fassungen des Verbotes .....	133
4.2 Der Fluch über das Land .....	137
4.3 Die Darstellung einer ' <i>dea nutrix</i> ' als Zweig oder Baum.....	141
4.4 Der veränderte Sinn des Verbotes .....	146
4.5 Die "Paradiesgeschichte" und ihre "Überschreibung" .....	147
5 Weitere Bearbeitungen .....	151
5.1 Die Menschenschöpfung .....	151
5.2 Der Baum der Erkenntnis .....	153
6 Ambivalenzen.....	157
6.1 Die Bestimmung der Menschen.....	157
6.2 Das Essen von der Frucht und die Bekleidung der Menschen.....	159
7 Die Metamorphosen .....	163
7.1 H.-P. MÜLLER: Variationen der Erkenntnis von Gut und Böse .....	163
7.2 Metamorphosen bei der Genese des Textes.....	164
7.3 Metamorphosen bei der Auslegung des Textes .....	165
7.3.1 ... böse Mächte lauern.....	166
7.3.2 Der "Sündenfall".....	166
7.3.3 Erkenntnis als Menschwerdung.....	166
7.3.4 Auslegung der Paradieserzählung.....	167

Exkurse .....	169
Die babylonische Sintfluterzählung.....	169
GUNKEL über BUDDE.....	173
Die vorzeitige Benennung des verbotenen Baumes in 2,17.....	175
Die angedrohte Strafe <i>mot tamut</i> .....	177
Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis .....	183
Die Pflanzung des Gartens.....	185
"Lebenskraut" und "Lebensbaum" .....	188
Die Verjüngung der Schlange in den Lexika.....	199
Die Verjüngung der Schlange bei den Griechen und Römern.....	201
Der Fluch über die Schlange — eine erste Bearbeitung? .....	208
Gen 3,18b: Das Kraut des Feldes sollst du essen.....	209
Ex 32 und Num 25 als Parallelen zu Gen 3 .....	210
Zu Gen 2,4b-9.....	213
Gen 2-3 und das Gilgamesch-Epos.....	214
Eine Parallele zur doppelten Bedeutung von <i>jd</i> .....	216
Literaturverzeichnis .....	217
Verzeichnis der Abbildungen und ihrer Quellen .....	233
Register der Zitate (in Auswahl).....	234
Namen- und Sachregister (in Auswahl).....	235
Register der modernen Autoren .....	236





## Vorwort

Für die traditionelle christliche Dogmatik war Gen 1-3 der wichtigste Schriftbeleg für die Lehre von Schöpfung und Sündenfall; in der heutigen atl. Wissenschaft ist der Text umstritten, und es gibt die unterschiedlichsten Deutungen.

Die vorliegende Arbeit setzt an zwei Details des Textes an, die beide unter der Textoberfläche liegen. Aufmerksam auf sie kann man erst werden, wenn man die Geschichte Israels nicht mit dem Bekenntnis zu einem einzigen Gott beginnen läßt, sondern dieses als das Ergebnis langer Kämpfe versteht. Bei den beiden Details geht es einmal um die Schlange, die sich nach archaischer Vorstellung bei ihrer Häutung verjüngt. Mit ihrer Ankündigung "Ihr werdet nicht sterben" meint sie nicht, daß man keine Bestrafung mit dem Tode befürchten muß, sondern sie will sagen: "Ihr werdet nicht sterben, sondern euch verjüngen, genauso wie die Früchte dieses Baumes mir die Jugend wiederbringen. Wenn ihr sie eßt, werdet ihr erkennen, daß sie dafür gut sind". Zum anderen geht es um Evas Benennung mit dem Titel "Mutter alles Lebendigen". Nach archaischer Vorstellung ist dies ein Name für die "Mutter Erde", Gen 3 überträgt ihn auf die erste von Gott geschaffene Frau.

Die erste dieser beiden Deutungen erweist sich als Schlüssel zur Vorgeschichte. Unter der Oberfläche von Gen 2-3 verbirgt sich eine bisher nicht erkannte Erzählung. Der Weg von dieser zur kanonischen Gestalt läßt sich zwar nicht gänzlich mit befriedigender Sicherheit nachzeichnen, aber einige Schritte sind gut erkennbar. Die andere Erkenntnis erschließt die theologische Intention von Gen 2, daß nämlich der Mensch nicht, wie der Mythos von "Mutter Erde" meint, aus der Erde geboren wird, sondern daß ein Schöpfer ihn macht.

Eine ausführliche Forschungsgeschichte ist dieser Untersuchung vorgestellt. Der erste Teil behandelt die "Erkenntnis"; im zweiten Teil wird die Erforschung der literarkritischen Probleme von BUDDE bis in die Gegenwart nachgezeichnet; dabei zeigt sich, wie wenig alle bisherigen Lösungsversuche der Komplexität dieses Textes gerecht werden können.

Für Gespräche und Kritik zu danken habe ich den Professoren des Faches Altes Testament, die in München lehrten und lehren: den Herren Baltzer,

Jeremias, Levin, Oeming, Otto, Utzschneider; dazu den Assyriologen Fuchs, Krebern timer, Sallaberger, Streck, Wilcke und dem Klassischen Philologen Hose. Mein besonderer Dank geht an Herrn Görg, in dessen "Biblischen Notizen" ich mehrere Vorarbeiten veröffentlichen konnte, die jetzt nur noch zeigen, auf welchen Wegen und Irrwegen ich mich dem nun vorgelegten Verständnis angenähert habe.<sup>1</sup> Ebenso geht mein besonderer Dank an die Herausgeber der Reihe OBO, die Herren Keel und Uehlinger.

Jahrzehnte zurück führt der Dank an meine beiden theologischen Lehrer. Bei Hans Freiherr von Campenhausen† machte ich die ersten Schritte in die historische Theologie, mit meinem Doktorvater Georg Kretschmar, Professor (em.) und Erzbischof (em.), verbinden mich viele Gespräche. Nach der Promotion blieb ich nicht bei der Kirchengeschichte, sondern wandte mich der praktischen Arbeit zu. Einer der Texte, die mich im Religionsunterricht immer wieder beschäftigten, war Gen 2-3; er weckte meine besondere exegetische Neugier. Die vorliegenden Deutungen konnten mich nicht überzeugen, und die Frage nach dem Sinn der Erzählung ließ mir keine Ruhe. Ich machte mich auf die Suche, und daraus wurde die vorliegende Arbeit.

---

<sup>1</sup> Zur Entstehung der Paradieserzählung, BN 63, 1992, 74-85; Eva, Pandora und Enkidu "Dirne", BN 82, 1996, 13-20; Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund: Die "kluge" Schlange und die "nackten" Menschen. Überlegungen zur Vorgeschichte von Gen 2-3, BN 93, 1998, 11-22; Die Ablehnung einer Muttergottheit als Hintergrund von Gen 3, 19f., BN 113, 2002, 24-28.

# Einleitung

Die Paradieserzählung ist so intensiv wie kein anderer Abschnitt der Hebräischen Bibel untersucht worden,<sup>1</sup> und doch zeigen die Meinungen der Exegeten wie eh und je eine erstaunliche Spannbreite. Der Text steht einsam im AT, ohne Parallelen, entsprechend schwierig ist es, ihn zu deuten. Die Vorschläge zur Datierung schöpfen den zur Wahl stehenden Zeitraum voll aus: von der vorexilischen Zeit bis hin zur Endphase der Entstehung des Pentateuchs.<sup>2</sup> Auch die Deutungen der Erzählung sind tiefgreifend widersprüchlich; die einen lassen diese von einem urzeitlichen Ungehorsam des Menschen und seiner Bestrafung sprechen: "Indem er sich zu seinem eigenen Gott zu machen sucht, fällt er aus der Gemeinschaft mit Gott als dem Urgrund seines Lebens heraus."<sup>3</sup> Die Gegenposition minimiert die Aspekte Ungehorsam und Strafe: "Die Paradieserzählung handelt nicht von einem kostbaren Paradies, das der Mensch aufgrund seiner Hybris in einem skandalösen Akt des Ungehorsams zugunsten einer gänzlich defizienten Lebenswelt verloren hat. Der sogenannte Fall, der selbst ambivalent gezeichnet ist, führt nicht vom Positiven zum Negativen, sondern von der einen Ambivalenz in die andere, wobei ich mehr Sympathien des Erzählers bei der zweiten Ambivalenz wiederzuentdecken glaube."<sup>4</sup>

Auch bei der Literarkritik sind die Meinungen gespalten. Zwei Umstände sprechen dagegen, daß die Paradieserzählung ein einheitlicher Text ist. Im Garten stehen zwei Bäume, aber nur einer wird verboten, und nur von diesem einen essen die Menschen; für die Handlung hat der andere Baum keine Bedeutung. Der andere Umstand ist die Verbindung der Themen "Schöpfung" und "Übertretung eines Verbots". In der traditionellen Dogmatik folgt zwar auf die

---

<sup>1</sup> PROPP, Eden 189: "... doubtless the best studied passage in the Hebrew Bible"; LOHFINK schätzt, daß es zu Gen 2-3 zehnmal so viele Untersuchungen wie zu Gen 4 gibt (Gewalt 19).

<sup>2</sup> BLUM hält sie für vorexilisch, OTTO nimmt den Pentateuchredaktor als Verfasser an (siehe unten § 1.3).

<sup>3</sup> KAISER, Theologie III 68 und 70, er unterstreicht dieses Verständnis noch durch den Hinweis auf CA II *de peccato originale*. Ebenso entschieden PFEIFFER: "Das aus der Verfehlung gegen Gottes Gebot hervorgegangene Sein wie Gott (3,5.22) wird eindeutig negativ bewertet und muß dem Menschen zum Verhängnis werden" (ZAW 113, 16).

<sup>4</sup> K. SCHMID, Unteilbarkeit 34f.

Schöpfung der Sündenfall, aber das ist von Gen 1-3 abgeleitet. Zu fragen ist, wie Erschaffung und Gebotsverletzung zusammengehören. Denkt man von der Verletzung des Verbots her, dann fragt man sich, warum die Erzählung vom Ungehorsam gerade des Ersterschaffenen handelt. Geht man umgekehrt davon aus, daß die ersten Menschen erschaffen werden, weil niemand da ist, die Erde zu bebauen (2,5) und sie von Gott den Auftrag dazu bekommen (3,23) — welchen Sinn hat es, daß sie vorher ein Verbot übertreten?

Viele Forscher haben viel Mühe investiert, eine Lösung für diese Schwierigkeiten zu finden, aber keiner der Versuche, Vorstufen zu rekonstruieren, hat sich durchsetzen können. Über diese Versuche informiert § 1.2 deshalb so ausführlich, weil die vorliegende Arbeit Hypothesen zur Vorgeschichte aufstellt, ohne präzise Beweise dafür vorlegen zu können. Folglich ist es sinnvoll zu zeigen, wie groß die Beweisschwierigkeiten auch bei allen bisher vorgelegten Arbeiten sind und wie oft sie Probleme ignorieren. Dieser Abschnitt hat eine beträchtliche Länge, deshalb wird mancher Leser es begrüßen, daß — zusätzlich zu der eingehenden Darstellung der Forschungsgeschichte — eine kurze Zusammenfassung in § 1.5 folgt, die sich auf diejenigen Ergebnisse der Forschung beschränkt, die für die vorliegende Arbeit wichtig sind.

Am Anfang der Arbeit, vor der genannten eingehenden Darstellung zur Literarkritik (§ 1.2), steht ein Bericht über die Auslegungsgeschichte des in vielen Deutungen zentralen Begriffs der *Erkenntnis von Gut und Böse*. Nach der heute vorherrschenden Auffassung ist damit gemeint, daß der Mensch selber bestimmt, was seinem Leben förderlich bzw. abträglich ist, so sei es schon bei WELLHAUSEN zu lesen. Es wird sich zeigen, daß dieser bei seiner Deutung an etwas anderes gedacht hat.

# 1 Geschichte der Forschung

## 1.1 Die Bedeutung der "Erkenntnis"

### 1.1.1 Die "Erkenntnis" bei Paulus und Augustin

Für das Verständnis der "Erkenntnis" hat WELLHAUSEN den Weg gewiesen. Bekannt ist, wie er sie deutet, weniger bekannt, daß er sich damit nicht gegen das traditionelle kirchliche Verständnis wendet, sondern gegen die damals populäre Deutung der Paradieserzählung von Kant, Schiller und Hegel. Da die Deutung dieser Philosophen eine Alternative zu Augustins Auslegung sein will, die bis ins 18. Jh. fast alleinige Geltung hatte, ist diese wenigstens knapp zu skizzieren. Und da Augustin den Apostel Paulus voraussetzt, empfiehlt es sich, mit einem Blick auf diesen zu beginnen. Eine Geschichte der Auslegung von Gen 2-3 von Paulus bis ins 18. Jh. wäre allerdings Thema einer eigenen Arbeit, wenn nicht einer Reihe von Untersuchungen. Darum kann sie hier nur umrißweise skizziert werden.

Für die Auslegung von Gen 2-3 in der Christenheit ist bis in die Neuzeit hinein die Adam-Christus-Typologie in Römer 5 maßgeblich. Im Rahmen einer Untersuchung zu 1Kor 15 hat G. SELLIN wahrscheinlich gemacht, daß Paulus als erster die beiden "Menschen" gegenübergestellt hat. Die Rede von den zwei Urmenschen sei ihm schon vorgegeben, sie könne "völlig aus Philos alexandrinischem Judentum hergeleitet werden".<sup>5</sup> Der Apostel macht aber aus dieser Gegenüberstellung von himmlischem und irdischem Menschen etwas Neues: "Paulus vertauscht beide Anthropoi und hebt den (nun zweiten) pneumatischen als ἔσχατος hervor. Eine solche Gegenüberstellung von einem ersten und letzten Adam ist in früherer Zeit sonst nirgendwo belegt."<sup>6</sup> Mit dieser Aus-

---

<sup>5</sup> Auferstehung 174.

<sup>6</sup> SELLIN, Auferstehung 175, vgl. auch Auferstehung 291: "Der Dualismus von pneumatischem und natürlichem Leben (von πνευματικός und ψυχικός) findet seinen Ausdruck im Motiv der zwei Urmenschen, wie es am ausführlichsten im Allegorischen Kommentar Philos von Alexandrien begegnet. In Anknüpfung an das Nacheinander von Gen 1,27 und 2,7 erhält der Pneumatiker einen ontologischen Vorrang vor Adam, dem natürlichen Menschen. Der pneumatische (erlöste) Mensch ist als geistliches Wesen eine zeitlose und präexistente Größe, verwandt mit dem Logos. Paulus knüpft an dieses in Korinth bekannte Motiv an, faßt die Antithetik nicht mehr

legung des Textes stellt Paulus die Weichen. Für ihn ist selbstverständlich, daß Jesus Christus eine Gestalt der Geschichte ist, das gleiche muß auch für Adam gelten, und das heißt, daß Gen 2-3 von dieser geschichtlichen Gestalt berichtet.<sup>7</sup>

Augustin knüpft an Paulus an, für ihn steht der Sündenfall ebenso als ein geschichtliches Ereignis fest.<sup>8</sup> Dieses gehört bei ihm in einen größeren Zusammenhang, denn der Sündenfall ist zwar eine Tat der Menschen, aber die Verführung durch die Schlange setzt den "Engelsturz" voraus und ist seine Fortsetzung auf der irdischen Ebene.<sup>9</sup> Dieser war bis in die Zeit der Aufklärung nicht nur Theologen bekannt, sondern gehörte zum allgemein bekannten Grundwissen, er bildet den selbstverständlichen Hintergrund von Werken wie Rubens "Engelsturz", Bachs Kantate "Es erhub sich ein Streit" und Miltons "Paradise Lost".

Für Augustin gehört der Mensch zur intelligiblen Welt. Ebenso wie die Engel ist er vernunftbegabt; bei seiner Aufgabe, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, wollen ihm gute Geister helfen und böse ihn verführen. Mit dem Beginn der Neuzeit ändert sich das Selbstverständnis des Menschen, aus einem Spielball unsichtbarer Mächte wird er — nach eigenem Selbstverständnis — zum Beherrscher der Welt.<sup>10</sup> Die Konsequenzen für die Auslegung von Gen 2-3 werden allerdings erst im letzten Drittel des 18. Jh. gezogen.<sup>11</sup> Dabei rückt eine

---

ontologisch, sondern chronologisch auf und kehrt zugleich die Reihenfolge der beiden Anthropoi um."

<sup>7</sup> Das schließt jedoch nicht aus, daß Paulus, ebenso wie die Ausleger vor ihm, von denen allerdings nur Philo ausführlich zu uns spricht, den Text allegorisch auslegen kann, vgl. SELLIN, Auferstehung 188.

<sup>8</sup> Für Augustin ist zwar wichtig daß der Text als erstes einen historischen Sinn hat, bei der Deutung vieler Einzelheiten des Textes ist ihm die Allegorese aber unentbehrlich: "Dies und auch anderes, vielleicht noch Einleuchtenderes, mag man zur geistlichen Deutung des Paradieses vorbringen. Niemand hat etwas dagegen. Nur soll man auch die geschichtliche Wahrheit dieser Ereignisse, wie sie uns in zuverlässiger Darstellung überliefert ist, glauben" (de civ. Dei XIII 21).

<sup>9</sup> Vgl. PAGELS, The Politics of Paradise. — Die Engel wurden nach Augustins Auslegung von Gen 1,3 bei den Worten "es werde Licht" miterschaffen (de civ. Dei XI 9).

<sup>10</sup> Vgl. das bekannte Wort des Descartes, der Mensch sei "maître et possesseur de la nature". Auf diesen Umschwung des menschlichen Selbstverständnisses kann hier nur hingewiesen werden; vgl. dazu z.B. W. SPARN: "Im 17. Jh. formierte sich, zunächst noch in allegorisch-mythologischer oder poetischer Verkleidung, bald aber offen und selbstbewußt ein Menschenbild, das sowohl wissenschaftliche Rationalität als auch praktische Effizienz für sich beanspruchte und sich deshalb der Tradition überlegen fühlte" (TRE 22, 522, 50-53).

<sup>11</sup> FLASCH weist auf einen interessanten Aspekt dieses Vorgangs: "Jetzt verloren die Kirchen die Deutungshoheit über das erste Menschenpaar" (Adam 47).

Formulierung in den Mittelpunkt, die bei Paulus und Augustin keine besondere Bedeutung hat, daß nämlich der verbotene Baum ein Baum der "Erkenntnis von Gut und Böse" ist.<sup>12</sup> Während bei Augustin das Essen ein Akt des Ungehorsams ist, für dessen Verständnis der vermeintliche oder wirkliche Erkenntnisgewinn keine wesentliche Bedeutung hat, bekommt die "Erkenntnis" in der Deutung der Aufklärung eine Schlüsselstelle, weil man damit ein Problem lösen kann, das sich damals gerade neu ergeben hat.

### 1.1.2 Die Umdeutung der Paradieserzählung in der Aufklärung

Steht für die Bibel ebenso wie für die Antike und das Mittelalter fest, daß der Mensch zur Erkenntnis Gottes bestimmt und weit über die Tiere erhoben ist, so wird für die Aufklärung der Gottesbezug fraglich, und die Vergleichbarkeit von Mensch und Tier gewinnt an Bedeutung. Ein Schlaglicht auf diesen Paradigmenwechsel in der Anthropologie wirft ein Vortrag des italienischen Medizinprofessors Pietro MOSCATI, mit dem sich HERDER auseinandersetzt.<sup>13</sup> Nach Meinung dieses Mediziners ist die Anatomie des Menschen besser für den Gang auf allen Vieren geeignet als für die aufrechte Haltung. Er betont zwar, daß damit die kirchliche und philosophische Tradition, die in dieser ein wichtiges Humanum sieht, nicht kritisiert werden solle — man kann sich aber schwer vorstellen, daß dies ernst gemeint ist.

Der 1770 gehaltene Vortrag wurde noch in demselben Jahr gedruckt und erschien ein Jahr später auf deutsch.<sup>14</sup> Kant hielt das Buch für so wichtig, daß er dazu eine Rezension schrieb, in der er den Inhalt ausführlich referiert und abschließend zu MOSCATIS These Stellung nimmt:

---

<sup>12</sup> Am Ende der langen Aufzählung seiner Sünden in Buch X der *Confessiones* kommt Augustin auch zu seiner *curiosa cupiditas nomine cognitionis scientiae palliata* (der neugierigen Lust, die mit den Namen Erkenntnis und Wissenschaft bemäntelt wird), auf den dann folgenden Seiten erwähnt er aber nie Gen 2,17 (X 54). Natürlich ist dies nur ein *argumentum e silentio*.

<sup>13</sup> Älteste Urkunde des Menschengeschlechts II 4, in: Johann Gottfried Herder, *Schriften zum Alten Testament*, hg. von R. SMEND, 561, 564.

<sup>14</sup> Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und der Menschen. Übersetzt von Johann Beckmann, Göttingen 1771. Kants (anonyme) Rezension erschien in: *Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen*, 67tes Stück, 23. August 1771, S. 265f, vgl. die nächste Anmerkung.



"So paradox auch dieser Satz unseres italienischen Doktors scheinen mag, so erhält er doch in den Händen eines so scharfsinnigen und philosophischen Zergliederers beinahe eine völlige Gewißheit. Man sieht daraus: die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, daß der Mensch, als ein Tier, vor *sich und seine Art* erhalten werde; und hierzu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage der Frucht und der Erhaltung in Gefahren am gemäßigsten ist, die *vierfüßige*; daß in ihm aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, vor *die Gesellschaft* bestimmt ist, und vermittelt deren er vor beständig die hiezu geschickteste Stellung, nämlich die *zweifüßige* annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Tiere gewinnt, aber auch mit den Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alte Kameraden so stolz erhoben hat."<sup>15</sup>

MOSCATI setzt nicht voraus, daß der Mensch sich wie später bei Darwin aus dem Tierreich entwickelt habe, sondern daß die Species Mensch anfangs wie die Tiere auf allen Vieren gelaufen sei und sich von dieser tierähnlichen Form hin zum heutigen Menschen entwickelt habe. Bei dieser Sicht ergibt sich die schwierige Frage, wie man sich den Übergang vom Tier-Menschen zum wahren Menschen vorstellen soll. Es muß bald nach der Publikation der deutschen Übersetzung von MOSCATIS Buch gewesen sein, daß eine Antwort auf diese Frage gefunden wurde: Das Essen vom "Baum der Erkenntnis" machte aus dem zuvor instinktgesteuerten Menschen den wahren Menschen.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> KANT, Werke X 769, Hervorhebungen im Original.

<sup>16</sup> Wer zuerst die Paradieserzählung mit MOSCATIS These verbunden hat, ist bisher noch unbekannt. Nach METZGER liefert den ersten Beleg hierfür "der mit 'Kl.' zeichnende Rezensent der 'Allgemeinen deutschen Bibliothek', ... , der in der Übertretung des Verbotes ... einen Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit sieht" (METZGER, Auslegung 148; der Fundort: AdB 17,2 (1772)). Bestätigt wird dieser Zeitpunkt durch einen Vergleich von zwei Werken HERDERS. In dem Manuskript "Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen", das zwischen 1764 und 1769 entstanden sein dürfte (von G. ARNOLD 1980 in der Schaffhauser Stadtbibliothek ausfindig gemacht und von SMEND ediert, vgl. SMEND, Herder 1328), kennt HERDER diese Umdeutung noch nicht. Er schreibt dort über den Ungehorsam im Paradies, und seine Auslegung bleibt damit in traditionellen Bahnen, ohne aktuelle Auseinandersetzungen widerszuspiegeln:

"Ein Verbrechen gegen Gott — und was konnte, nach Orientalischer Denkart, die so sehr den Islamismus "Unterwerfung unter Gott" liebte und zur Hauptpflicht der Religion machte, was konnte es anschaulicher sein, als Ungehorsam? Ungehorsam in ihrem Eden, nach ihrer Gartenwelt also; also an einem Baume — an einem Baume, der ihnen untersagt war — an dessen sündigem Genuß das Weib etwa mehr Anteil als der Mann hatte — da kommen wir immer der Einkleidung näher. Und jetzt zeigt sich eine Tiefe Morgenländischer Weisheit. Das Meiste der genannten Übel im Menschlichen Leben, wodurch sind sie entstanden, als durch Vorwitz? Durch eitle Wißbegierde, durch eine unnatürliche Verfeinerung seiner

Kant hat diese Deutung rezipiert; in dem Aufsatz "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" in der "Berlinischen Monatsschrift" (Jan. 1786) bezeichnet er das Essen von diesem Baum als den "mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte":

"Der Instinkt, diese Stimme Gottes, der alle Tiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten. ... so lange der unerfahrene Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die *Vernunft* fing bald an sich zu regen, und suchte durch Vergleichung des Genossen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Instinkt gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossen ähnlich vorstellte, seine Kenntnis der Nahrungsmittel über die Schranken des Instinkts zu erweitern."<sup>17</sup>

Damit handelt die Paradieserzählung nicht mehr von Ungehorsam, sondern es geht darum, "daß der Ausgang des Menschen aus dem ... Paradiese ... der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei" (92). Wenn man die beiden Deutungen jeweils mit Schlagworten zusammenfaßt, ergibt sich die folgende Übersicht:

---

Seelenkräfte, durch eine Überspannung seiner Einbildungskraft und Begierden — kurz! Durch Übertreibung seiner Bedürfnisse und dadurch, daß der Mensch aus seiner Natur hinausging — und dadurch ward er elend" (97).

Anders äußert er sich nur wenige Jahre später in der "älteste(n) Urkunde des Menschengeschlechts" von 1772. Hier kennt HERDER die Umdeutung der Aufklärer, seinen Bericht über ihre Erkenntnisse kündigt er wie ein Marktschreier an:

"Was läßt sich nicht allegorisieren? was läßt sich nicht fabeln? Da will ich euch Augenblicks aus eben diesem Stück eine der schönsten, sinnreichsten und herrlichsten Hypothesen eures Jahrhunderts beweisen, nämlich *"wie der Mensch voraus und ursprünglich auf Vieren gegangen, und wie er am Baum der Erkenntnis aufrecht gehen gelernt, samt allem, was daraus erfolgt ist"* sehr tragi-komisch zu lesen" (560, Hervorhebung im Original).

<sup>17</sup> "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" A 12f; Kant, Werke IX 83-102, dort 87; Hervorhebung im Original.

	<i>Augustin</i>	<i>Kant</i>
<i>Vor dem Fall</i>	unsterblich	instinktgebunden
<i>Die Tat selber</i>	Ungehorsam	Schritt in die Freiheit
<i>Nach dem Fall</i>	sterblich	Beginn der moralischen Vervollkommnung

### 1.1.3 Die Deutung der Aufklärung als Spiel mit dem Text

Es ist offensichtlich, daß diese Deutung den Text "gegen den Strich bürstet",<sup>18</sup> und doch lohnt es sich, genauer zu fragen, welche "Theo"logie und welche Anthropologie in dieser Deutung vorausgesetzt werden. Der Gott dieser Erzählung stattet einerseits sein Geschöpf mit der Anlage zum Bewußtsein aus, andererseits verbietet er ihm die Erkenntnis. Die dem Verbot widersprechende Schlange bringt damit den Menschen zu dem Ziel, auf das hin der Schöpfer ihn angelegt hat, während dieser selber mit dem Verbot den Menschen in Widerspruch zu seiner schöpfungsmäßigen Ausstattung setzt. Es ist schwer vorstellbar, daß Kant und Schiller diese Schwierigkeit nicht bewußt gewesen wäre.

Welche Meinung Kant über die Bestimmung des Menschen — ohne Blick auf Gen 2-3 — hatte, wußte der Leser der "Berlinischen Monatsschrift" aus dem gut ein Jahr vorher veröffentlichten Aufsatz über die "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (IX 33-50, A380-390). Darin bezeichnet er zwar den Menschen als "Geschöpf", er vermeidet es aber, von einem "Schöpfer" zu reden. Seine Konzeption wird schon aus den drei ersten "Leitsätzen" deutlich, die er den jeweiligen Abschnitten vorausschickt:

---

<sup>18</sup> So die glückliche Formulierung von KOCH in: "Adam, was hast du getan?" Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur 213 (Nachdruck 183). — Die dahinter liegende Absicht dürfte sein, was BRECHT später "Verfremdung" nennt.

- "Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. ..."
- "Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. ..."
- "Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat."

Diesen Sätzen zufolge ist der Mensch dazu bestimmt, seine Vernunft zu entwickeln. Wenn man unter dieser Voraussetzung Gen 2-3 liest, kann das nur bedeuten, daß der Mensch dazu erschaffen ist, von dem "Baum der Erkenntnis" zu essen. Wozu spricht er dann aber das Verbot aus? Kant nimmt dazu in dem anfangs zitierten Aufsatz über den "mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" in einer "Anmerkung" Stellung: "Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*." Eine eindeutige Lösung ist das nicht, denn man braucht nur zu fragen, ob das "Menschenwerk" und "die Geschichte der Freiheit" nicht Werk und Geschichte des *von Gott dazu* geschaffenen Menschen sind. Wenn für den Menschen "die Bestimmung seiner Gattung ... in nichts als im *Fortschreiten* zur Vollkommenheit besteht",<sup>19</sup> dann muß er von seinem Schöpfer dazu bestimmt sein.

Der Gedanke, daß der Mensch anfangs ein Instinktwesen ist und sein Bewußtsein sich nur schrittweise entwickelt, ist in sich widerspruchsfrei. Verbindet man ihn mit der Paradieserzählung, dann sind der Auftrag zur Erkenntnis und das Verbot unvereinbar. Man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß Kant darauf verzichtet, die Problematik, die sich aus seiner Deutung ergeben, deutlich zu erörtern.<sup>20</sup>

SCHILLER beruft sich ausdrücklich auf Kant und gibt dessen Gedanken in gefälliger Form wieder. Auch er geht auf die Frage ein, wie sich diese Deutung zur überlieferten Auslegung verhält, wendet sie aber etwas anders.

---

<sup>19</sup> Mutmasslicher Anfang IX 92 (A 13).

<sup>20</sup> Wollte er sich Schwierigkeiten mit der Zensur ersparen?

"Wenn wir also jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntniß verbot, in eine Stimme seines Instinkts verwandeln, der ihn von diesem Baume zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anders als — ein Abfall von seinem Instinkte — also, erste Aeüßerung seiner Selbstthätigkeit, ein erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseyns. Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte der das moralische Uebel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darinn möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte, von diesem Augenblick her schreibt sich seine Freiheit, hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt. Der Volkslehrer hat ganz recht, wenn er diese Begebenheit als einen *Fall* des ersten Menschen behandelt, und wo es sich thun läßt, nützliche moralische Lehren daraus zieht, aber der Philosoph hat nicht weniger Recht, der menschlichen Natur im Großen zu diesem wichtigen Schritt zur Vollkommenheit Glück zu wünschen. Der Erste hat Recht, es einen Fall zu nennen — denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldig, aus einem vollkommenen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrument ein unglücklicher Künstler."<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Schiller, Mosaische Urkunde 399, 38ff. Schiller erweckt den Eindruck, als stelle er zwei mögliche Deutungen nebeneinander. Doch betrachtet man die Auslegung des "Volkslehrers" näher, dann erweist sie sich nicht als genaues Referat der traditionellen Deutung. Angeblich sagt der "Volkslehrer", daß der Mensch seit dem "Fall" zwischen Gut und Böse steht, also schuldig werden kann und es auch wird. Nach der traditionellen Deutung soll der Mensch aber seinem Schöpfer gehorsam sein und sich nicht schuldig machen; der Fall bestand also nicht darin, daß es möglich wurde, schuldig zu werden, sondern darin daß die Menschen sich tatsächlich schuldig machten. Mit dieser Darstellung verwischt Schiller die Schärfe des Unterschieds zwischen seiner Deutung und der der Tradition. — Auch nach O. MARQUARD deutet Schiller die Paradieserzählung nicht im alttestamentlichen Kontext, sondern von einer weiterführenden (Er)lösung her, er bezeichnet Schillers Deutung als ein Beispiel für den Kompensationsgedanken ("erst durch Übel entsteht, sie wettmachend, Gutes, das ohne diese Übel nicht zustandekäme"): es gibt — malum — den Sündenfall, aber — bonum-durch-malum — gerade dadurch kommt es zur Kultur" (Der angeklagte und entlastete Mensch 45f.). Damit ist das Modell der *felix culpa* säkularisiert. — Vielleicht hat Schiller erst Kants Sicht einem breiteren Publikum nahegebracht. BUDDÉ spielt wohl auf seine Formulierung, das Essen vom Baum der Erkenntnis sei "die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte" an, die sich nicht bei Kant findet, wenn er schreibt: " ... auf diese — einmal angenommen — wichtigste Thatsache der ganzen vorchristlichen Geschichte der Menschheit" (Urgeschichte 80); ebenso GUNKEL, Genesis 40: "... die wichtigste Begebenheit der menschlichen Geschichte". Früher schon nennt Franz DELITZSCH (Commentar über die Genesis <sup>4</sup>1872, 134) — wohl auch an Schiller anknüpfend — die Ereignisse im Garten als "die entscheidungsreiche Wendung der Menschen- und Weltgeschichte". — Auch KLEIST hat Kants Gedanken in dem Aufsatz über das Marionettentheater rezipiert.

#### 1.1.4 WELLHAUSENS Deutung der "Erkenntnis"

Die "Erkenntnis", die für Augustin in *de civitate Dei* keine Bedeutung hat, wird — wie oben gezeigt — für Kant und Schiller zum Schlüsselbegriff der Erzählung. WELLHAUSEN widerlegt ihre Interpretation, indem er fragt, welche Art von "Erkenntnis" gemeint sein kann. "... Offenbar wird doch ... vorausgesetzt, daß die Menschen im Paradiese wußten, daß der Gehorsam gegen Jahve gut, der Ungehorsam böse sei. Es widerspricht endlich der gemeinsamen Tradition aller Völker, sich die ersten Menschen als eine Art Tier vorzustellen; nur hinsichtlich der äußeren Kultur wird er unentwickelt gedacht." Die "Erkenntnis von Gut und Böse" bringt ihm diese "äußere Kultur", denn "mit Gut und Böse, wie es in Gen. 2.3 gemeint ist, ist keine Entgegensetzung der Handlungen nach ihren sittlichen Unterschieden beabsichtigt, sondern eine Zusammenfassung der Dinge nach ihren zwei polaren Eigenschaften, wonach sie den Menschen interessiren, ihm nützen oder schaden; denn, wie gesagt, nicht wie die Dinge metaphysisch sind, sondern wozu sie gut sind, will er wissen."<sup>22</sup>

#### 1.1.5 BUDDES Widerspruch gegen WELLHAUSEN und GUNKEL

WELLHAUSEN hatte die populäre Deutung der Aufklärung als mit dem biblischen Text unvereinbar erweisen wollen, auf die alttestamentliche Forschung wirkte seine These aber als Anstoß in eine ganz andere Richtung. BUDDÉ widersprach WELLHAUSENS Deutung, daß es bei der "Erkenntnis" um die "Civilisation" gehe:

"Für unser Stück aber läßt sich, so dünkt mich, die sittliche Bedeutung aus ihm selbst nachweisen. ... Was sehen die Beiden mit den wunderbar geöffneten Augen? Daß eine

---

<sup>22</sup> Prolegomena 300. WELLHAUSENS Deutung hat mit Kant gemeinsam, daß eine lange Entwicklung zu einer Szene verdichtet ist, doch während es bei Kant um den Schritt vom tierähnlichen Menschen zum wahren Menschsein geht, denkt WELLHAUSEN an den Übergang vom Naturzustand in den der "Civilisation". Von der Tradition unterscheidet sich WELLHAUSENS Deutung dadurch, daß es nicht thematisch um den ersten Schritt aus der Unschuld in die Schuld geht. Dieser Aspekt fehlt bei Kant ganz, während WELLHAUSEN ihn an anderer Stelle in seine Sicht integriert: "Wie das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts schreitet, schreitet es in der Gottesfurcht rückwärts" (Prolegomena 301f.).

Bekleidung heilsam, angenehm, schön ist? Oder daß Feigenblätter ein brauchbarer Bekleidungsstoff sind? Keineswegs, sondern daß sie nackt sind. Dieses Nacktsein ist nicht etwa hinderlich oder ungesund der Kälte wegen, sondern unsittlich, böse an sich: nach dem Urtheil des Erzählers, der Scham für diesen Zustand verlangt (2,25), und nach dem Urtheil der beiden ersten Menschen, nachdem sie vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen haben. ... Also um sittliche, nicht geistige oder natürliche Erkenntniß handelt es sich bei dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen."<sup>23</sup>

Nach **BUDDE** geht es also um Erkenntnis des Sittlichen. **GUNKEL** dagegen hat die "Erkenntnis" auf den Unterschied der Geschlechter bezogen. Das Essen vom Baum sei ein Bild für das Erwachen der Sexualität: "Die ersten Menschen machen jetzt die Entwicklung von der Unwissenheit zum Wissen durch, die jeder von uns kennt; freilich wir im Laufe von Jahren, sie, durch die Kraft des Baumes, in einem Moment", kurz darauf sagt er: "... die Übertretung war eine Tat der Nacht; mit dem neuen Tage kommt die Reue. Diese Deutung liegt besonders deshalb nahe, weil es sich hier um geschlechtliche Sünde handelt."<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> 69f. — Weitere Zitate können die Kontroverse noch verdeutlichen, z.B. wenn **BUDDE** **WELLHAUSEN** zurückweist: "Ihm sind 'gut und böse' hier gar keine sittlichen Begriffe, sondern natürliche Eigenschaften: 'Lust und Unlust erweckend, heilsam und schädlich.' Das bedeuteten, so behauptet Wellhausen, diese Ausdrücke im Hebräischen, auf Tugend und Sünde würden dieselben nur übertragen, sofern deren Wirkung fromme oder schade" (65). **BUDDE** setzt dagegen, daß zwar die Vokabel "Sünde" in der Erzählung fehle, jedoch: "die Sünde selbst ist da und kommt jedem Leser zum Bewußtsein, ja, es ist mit Recht schon oft hervorgehoben worden, daß die ganze Stufenleiter der seelischen Vorgänge bis zur Thatsünde und den Folgen derselben, mit all ihrem Beschämenden, Gemeinen, Jämmerlichen, Verächtlichen wohl niemals so meisterhaft in kurzem Zusammenhang zum Ausdruck gebracht ist, wie hier" (71f). — Zum Unterschied zwischen **BUDDE** und den Aufklärern siehe auch § 1.3 in dem Abschnitt zu **BLUM**.

<sup>24</sup> Genesis 19f. Damit meint **GUNKEL** allerdings, daß den beiden Menschen der Unterschied der Geschlechter zu Bewußtsein kommt, nicht aber, daß sie damit auch schon praktische Erfahrung gemacht haben. — Bei dieser Deutung entsteht ein Problem. Wenn die Menschen wie Kinder sind, wie weit sind sie dann schuldfähig? **GUNKEL** antwortet: "Die Tragödie, die das Elend des Menschen aufs tiefste empfindet, würde es motivieren durch eine ungeheure Schuld; sie würde darstellen, wie der Mensch im Übermut des Titanen sich gegen Gott erhebt, und wie ihn dann der Zorn des beleidigten Gottes hinabschleudert. Aber ganz anders der Mythos; der Mensch hat nicht mit vollem Bewußtsein von der Bedeutung der Sache einen entsetzlichen Frevel begangen; sondern er ist verführt worden, er hat eine Kindersünde getan, naschhaft, harmlos; er ahnte nicht die furchtbaren Folgen seiner Tat. Das ist keine Tragödie, welche den Menschen erhebt, wenn sie den Menschen zermalmt; sondern das sind die jammervollen Folgen eines törichten Kinderstreichs. Unrichtig ist es also, wenn moderne Exegese dem Menschen, der nach der Frucht greift, immer wieder einen 'titanenhaften' Trotz andichtet hat, einen Freiheitsdrang, der gegen Gott ankämpft: des Menschen Sünde ist nicht Hochmut, sondern kindlicher Ungehorsam" (Genesis 32). — Überraschen kann allerdings, daß **GUNKEL** 1930, zwanzig Jahre nach der letzten Überarbeitung des Genesiskommentars, in dem Artikel über "Mythos und Mythologie" (RGG IV 385)

Man kann die Unterschiede zwischen den drei Deutungen der "Erkenntnis von Gut und Böse" übersichtlich nebeneinanderstellen:

	<i>vorher</i>	<i>nachher</i>
<i>WELLHAUSEN</i>	Naturzustand	"Civilisation"
<i>GUNKEL</i>	Kindheit	Erwachsensein
<i>BUDE</i>	---	sittliche Erkenntnis

Der Vergleich zeigt, daß bei BUDE etwas offen bleibt. In der "Biblischen Urgeschichte" hatte er zu dem "vorher" keine Aussage gemacht, eine spätere literarische Diskussion mit LODS, der WELLHAUSENS Deutung übernommen hatte, gab BUDE Anlaß, dies nachzuholen — und das war schwierig.<sup>25</sup>

BUDE fragt sich, wie der Mensch ein Gebot beachten konnte, wenn ihm "das Verständnis für sittliche Fragen und Entscheidungen bis dahin noch nicht zur Verfügung stand" (ZDMG 86, 104), und antwortet: "Fragt man, worauf denn, bei so lückenhafter Begabung des Menschen, die Erwartung und Forderung Jahwes für sein Verhalten der Versuchung gegenüber kann abgezielt haben, so bleibt nur der schlichte, bedingungslose Gehorsam gegenüber seinem Gebote. Dessen Vorbedingung und Grundlage aber mußte hingebendes Vertrauen zu dem Schöpfergott sein, recht eigentlich religiöser Glaube, selbst wieder begründet auf Dankbarkeit für alle bisher empfangenen Wohltaten: Dasein, Sosein, liebevolle Versorgung. Daß kühle Berechnung auf Grund falscher Vorspiegelungen eines Versuchers sich stärker erweist als ein geschuldetes seelisches Verhalten solcher Art, darin besteht nach des Erzählers Meinung und Darstellung der Sündenfall, weil der Mensch sich damit des zeitlich unbegrenzten Verhältnisses zu seinem Schöpfer, das ihm zugedacht war, unwert erwiesen hat."<sup>26</sup>

BUDE ist mit dieser Argumentation anscheinend selber nicht recht zufrieden, den Grund für diese Schwäche sieht er darin, "daß es für unseren Meistererzäh-

---

auf die Nähe von Gen 2-3 zum Prometheusmythos hinweist. Letztlich müßte dieser Vergleich ihn zu einer Revision in WELLHAUSENS Sinn führen, denn er paßt besser zur "geschichtlichen" Entwicklung bei WELLHAUSEN als zu der von ihm im Genesis-Kommentar entwickelten Deutung auf die individuelle Reifung.

<sup>25</sup> LODS referiert WELLHAUSEN mit den Worten: "Il ne s'agit pas ... de la faculté de distinguer le bien du mal *moral*; car il est évident que, pour le narrateur, l'homme et la femme savaient, *déjà avant d'avoir mangé du fruit de l'arbre*, qu'en désobéissant ils faisaient mal. Ce qu'ils acquièrent, c'est l'intelligence, la raison" (bei BUDE zitiert ZDMG 86, 101). In dem Nachdruck von LODS, "Israël. Des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère" findet sich das Zitat S. 482.

<sup>26</sup> Paradiesesgeschichte 23f.



ler eine unglaublich schwere Aufgabe war, den Menschen auf einer früheren Stufe seiner Veranlagung und Begabung einleuchtend darzustellen, daß daher Möglichkeiten des Mißverständnisses dabei nur zu nahe liegen und eine solche Geschichte modernen Grübeleien und Schlüssen nicht gewachsen sein kann."<sup>27</sup>

Es kann weiter verblüffen, daß bei *BUDDE* der Mensch die Tiere benennen kann, bevor er zur "Erkenntnis" kommt: "Der Name bezeichnet zutreffend das Wesen eines jeden Geschöpfes; es dürfte nicht überflüssig sein zu betonen, welches hohe Maß von Einsicht und von schneller Gedankenarbeit dem Menschen damit zugemutet und zugeschrieben wird."<sup>28</sup>

*BUDDE* rechnet also bei dem Menschen im Gottesgarten gleichzeitig mit einer intensiven Tätigkeit des Verstandes bei zugleich noch fehlendem sittlichen Bewußtsein.<sup>29</sup> Ersteren hat der Mensch offensichtlich seit seiner Erschaffung, und darum kann er den Tieren Namen geben, die praktische Vernunft aber, die zur Sittlichkeit befähigt, fehlt ihm noch. Darum beharrt *BUDDE* gegenüber *WELLHAUSEN* darauf, daß erst das Essen von dem Baum dem Menschen die sittliche Erkenntnis gibt.<sup>30</sup>

Auch *GUNKELS* Deutung wird von *BUDDE* zurückgewiesen, er erklärt zur Nacktheit des eben erschaffenen Paares: "Als erwachsener Mensch vor andren Menschen nackt zu gehn, ist unanständig, unsittlich, böse."<sup>31</sup> Damit ergibt sich

<sup>27</sup> ThBl 12,5. Vgl. auch "Nur des schlichten bedingungslosen Gehorsams bedürfte es und größeren Vertrauens zu Jahwe als zu der Schlange" (Paradiesesgeschichte 51). — Diesen Gedanken hat *ZIMMERLI* liebevoll weitergeführt: "Der Wille dessen, der das Gebot gab, soll angeschaut werden. So wie das Kind, dem der Vater etwas verwehrt, das Verwehrte unterläßt — nicht weil es begriffe, warum der Vater es ihm verwehrt, und weil es von einem höheren Verständnis her dem Vater nachrechnen könnte: Ja, du hast am Ende recht mit deinem Gebot, sondern einzig darum, weil der Vater es geboten hat und weil das Kind beim Vater bleiben will, so soll der Mensch das Verbotene unterlassen" (Urgeschichte 136); dem entspricht, daß der Mensch das Gebot "als selbstverständliche Äußerung der Güte seines Gottes" auffaßt (Urgeschichte 155).

<sup>28</sup> Paradiesesgeschichte 35.

<sup>29</sup> Diese überraschende Differenzierung ist vielleicht auf dem Hintergrund von Kants Unterscheidung zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft zu sehen.

<sup>30</sup> Damit dürfte *BUDDE* näher bei der Deutung der Aufklärer stehen, als ihm selber bewußt ist. Auch bei Kant und Schiller führt das Essen zur Erkenntnis, allerdings zur Erkenntnis überhaupt, während es bei *BUDDE* allein die noch fehlende sittliche Erkenntnis ist, die sich nach dem Essen einstellt.

<sup>31</sup> CW 41,14. Dieser Aufsatz erschien als Stellungnahme zu einer Kontroverse zwischen E. *BRUNNER* und H. *GREßMANN*, die beide davon ausgehen, daß es in Gen 2-3 um die "Erkenntnis" der Geschlechtlichkeit geht.

für BUDE: "Die Binde, die in 2,25 noch vor ihren Augen lag, ist durch das Essen von dem Zauberbaum von ihnen genommen; sie sehen, daß sie in *sittlich* unzulässiger, verwerflicher Verfassung sind, und schreiten zum ersten *sittlichen* Handeln, sich zu verhüllen."<sup>32</sup> Die Erkenntnis des Geschlechts, die nach GUNKEL in 3,6 angedeutet ist,<sup>33</sup> hat nach BUDE schon früher stattgefunden, nach ihm gehört "der erste eheliche Verkehr des jungen Paares vielmehr ganz in den Anfang, gleich hinter die Erschaffung des Weibes",<sup>34</sup> er hält es darum für sinnvoller, dies "hinter 2,23 zwischen den Zeilen" zu lesen, als es in 3,6 hineinzuweisen.<sup>35</sup>

Die Verteidigung der "Erkenntnis" als *sittlicher* Erkenntnis gegenüber WELLHAUSEN und GUNKEL zwingt BUDE also zu folgenden Annahmen:

- Schlichter kindlicher Gehorsam setzt noch kein sittliches Bewußtsein voraus.
- Der Mensch kann zwar die Tiere zutreffend benennen, ist aber noch nicht sittlich.
- Die Menschen in 2,25 sind schon erwachsen und bereits sexuell aktiv, sie haben aber noch kein sittliches Bewußtsein und schämen sich deshalb ihrer Nacktheit nicht.

Angesichts dieser Sätze wird man HUMBERTS Urteil kaum widersprechen können: Wenn der Mensch vor dem Essen noch keine sittliche Erkenntnis hatte, dann "würde der Urmensch den moralischen Sinn entbehrt haben, seine Tat könnte demnach kein eigentliches Vergehen sein und würde auch keine solche Strafe verdienen. Aus der interessanten Auseinandersetzung zwischen BUDE und LODS dürfte klar hervorgehen, daß erstere Meinung zu unmöglichen Konsequenzen führt."<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> CW 41,14, an BUDES Urteil über die Nacktheit zeigt sich der Wandel der Zeiten. Über die Scham sagt er: "Sie ist mit 'geschlechtliche Scham' falsch bezeichnet; denn sie gilt keineswegs nur dem Geschlechtsteil, und nicht diesem als solchem, sondern der ganzen Lendengegend, das Gesäß eingeschlossen, und ihren Grund bilden die unreinen Entleerungen des Körpers, die diesen Organen obliegen, und nicht die geschlechtliche Tätigkeit" (CW 41,13).

<sup>33</sup> Nach GUNKEL geht es um das Bewußtwerden der Geschlechtlichkeit, aber noch nicht um praktische Erfahrungen damit, siehe dazu § 1.2.8.

<sup>34</sup> CW 41,12.

<sup>35</sup> CW 41,13.

<sup>36</sup> HUMBERT 226. KAISER wird HUMBERTS Einwand wiederholen, vgl. unten die Diskussion von BLUMS Entwurf in § 1.3. — Es ist wohl kein Zufall, daß BUDE die oben referierten weiteren Überlegungen erst zu seiner Verteidigung entwickelt, in der "Urgeschichte" (1883) finden sich diese Überlegungen, die die mit seiner These verbundenen Konsequenzen zeigen, noch nicht.

### 1.1.6 BONHOEFFERS Deutung des Sündenfalls

Im WS 1932/33 hielt Dietrich BONHOEFFER eine Vorlesung über Gen 1-3, die auf Wunsch vieler Hörer sofort gedruckt wurde und auch für die atl. Forschung Bedeutung gewann.<sup>37</sup> BONHOEFFER zeigt sich hier mit der exegetischen Diskussion vertraut, mehr noch aber geht es ihm um eine Auslegung des Textes angesichts der drohenden bzw. der kurz vor Semesterende eingetretenen Machtergreifung. Weil BONHOEFFERS Worte weithin gehört wurden und die Deutung bis heute bestimmen, muß er in der vorliegenden Arbeit ausführlich zu Wort kommen. Er geht zwar nicht auf den Begriff "Erkenntnis" ein, aber seine Auslegung der Übertretung des Verbots beeinflusst das Verständnis der "Erkenntnis" bis heute.

"Wie soll Adam begreifen, was Tod, was Gut und Böse, ja was überhaupt das Verbot ist, er, der im ungebrochenen Gehorsam gegen den Schöpfer lebt? Kann das alles für ihn etwas anderes sein als leere Worte? Gewiß, Adam kann nicht wissen, was Tod, was gut und böse ist, aber Adam versteht in diesen Worten, daß hier Gott ihm gegenübertritt und ihn auf seine Grenze hinweist. ... diesem Menschen, der als freier angesprochen wird, wird seine Grenze gezeigt, d.h. seine Geschöpflichkeit. Adam wird in dem Verbot auf seine Freiheit und auf seine Geschöpflichkeit hin angeredet und durch das Verbot auf dieses Sein seiner selbst festgelegt. Es heißt nichts anderes als: Adam, du bist der, der du bist von mir, deinem Schöpfer her; nun sei es auch. Du bist freies Geschöpf, nun sei es auch. Du bist frei, so sei frei, du bist Geschöpf, so sei Geschöpf; und dieses "- so sei ..." ist nicht ein zweites neben dem ersten, sondern in dem ersten immer schon mit gegeben, durch das erste gewährleistet. Es ist das Angeredetwerden Adams auf sein Menschsein, das er jeweils von Gott her empfängt. Dieses eigenartige Ineinander, das im Grund ja nur das Ineinander von Freiheit und Geschaffenheit ist, ist nun in der Bildersprache der Bibel dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Baum der Erkenntnis, der verbotene Baum, der die Grenze des Menschen bezeichnet, in der Mitte steht. *Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins, nicht am Rand.*"<sup>38</sup>

Der Auslegung des Verbotes in 2,16f. entspricht die Beschreibung, welche Folgen die Übertretung hat:

---

<sup>37</sup> Schöpfung und Fall, zitiert nach Dietrich Bonhoeffer Werke (Hg. E. Bethge u.a.), Bd. III, 1989.

<sup>38</sup> Schöpfung 79 f., Hervorhebung im Original.

"Die Mitte ist betreten, die Grenze ist überschritten, nun steht der Mensch in der Mitte, nun ist er ohne Grenze. Daß er in der Mitte steht, heißt, daß er nun aus sich selbst lebt und nicht mehr aus der Mitte heraus, daß er grenzenlos ist, heißt daß er allein ist. In der Mitte sein und allein sein das heißt sicut deus sein. Der Mensch ist sicut deus. Nun lebt er aus sich selbst, nun schafft er sein Leben selbst, ist er sein eigener Schöpfer, bedarf er des Schöpfers nicht mehr, ist er selbst Schöpfer geworden, sofern er sein eigenes Leben schafft. Damit ist seine Geschöpflichkeit für ihn erledigt, zerstört. Adam ist nicht mehr Geschöpf. Er hat sich seiner Geschöpflichkeit entrissen. Er ist sicut deus und dies "ist" ist ganz ernst gemeint, nicht: er fühlt sich so, sondern er ist es. *Mit der Grenze* verliert Adam *seine Geschöpflichkeit*. Der grenzenlose Adam ist auf seine Geschöpflichkeit hin nicht mehr anzureden. Damit sind wir bei einer zentralen Tatsache: Geschöpflichkeit und Fall verhalten sich nicht so zueinander, daß der Fall ein Akt der Geschöpflichkeit wäre, der die Geschöpflichkeit nicht aufzuheben, sondern höchstens zu modifizieren oder zu deteriorisieren vermöchte, der Fall vielmehr macht *wirklich* aus dem Geschöpf — imago-dei-Menschen — den sicut-deus-Schöpfer-Menschen, und es besteht zunächst kein Recht mehr, diesen letzteren auf seine Geschöpflichkeit anzureden, es besteht auch keine Möglichkeit mehr, ihn in seiner Geschöpflichkeit zu erkennen, eben um seines realen sicut-deus-Seins willen."<sup>39</sup>

#### Wenig später sagt BONHOEFFER:

"Weil aber der Fall des Menschen in der Schöpfung Gottes sowohl unbegreiflich wie endgültig-unentschuldig ist, darum erschöpft hier das Wort *Ungehorsam* nicht den Sachverhalt. Es ist die Empörung, es ist das Heraustreten des Geschöpfes aus einer ihm allein möglichen Haltung, es ist das Schöpferwerden des Geschöpfes, es ist die Zerstörung der Geschöpflichkeit, es ist der Abfall, der Sturz aus dem Gehaltensein in der Geschöpflichkeit, und es ist dieser Abfall als ein dauerndes Fallen, Stürzen ins Bodenlose, ein Losgelassensein, ein immer weiter und tiefer sich entfernen. Und es ist eben in all dem nicht einfach ein ethischer Fehltritt, sondern es ist die Zerstörung der Schöpfung durch das Geschöpf."<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Schöpfung 107f.

<sup>40</sup> Schöpfung 112. Die Herausgeber weisen darauf hin, daß BONHOEFFER hier auf Nietzsche anspielt (Anm. 10) und zitieren diesen ("Fröhliche Wissenschaft" Drittes Buch 125): "Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts. nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?" Daß BONHOEFFER diese Worte gekannt hat, beweisen seine Markierungen zur Stelle in seinem Exemplar von Nietzsches Werken. Es lohnt sich, auch den Kontext einzubeziehen, denn in dem Text "Der tolle Mensch" liegt der Grund für das "Stürzen" des Menschen im *Tode Gottes*. Anscheinend assoziiert BONHOEFFER Nietzsches "Wir haben ihn getötet" mit dem Sündenfall und stellt beide, wenn nicht auf eine Ebene, so doch in Nähe zueinander. Damit wird deutlich, daß die Übertretung keine "Kindersünde" ist, "naschhaft, harmlos" wie GUNKEL (Genesis 32) sie verstanden hatte; es geht auch um mehr als bei Prometheus, denn das Bild des Gottesmordes, der unüberbietbar ist, drängt sich BONHOEFFER auf, wie die Anspielung auf Nietzsche zeigt.

BONHOEFFER gibt dem "Sündenfall" eine unüberbietbar grundsätzliche Dimension, denn bei ihm geht es nicht um irgendeinen Ungehorsam, sondern darum, daß der Mensch sein Geschöpfsein durch die Abschaffung des Schöpfers beendet. Der "Sündenfall" rückt damit in die Nähe von Nietzsches "Wir haben ihn getötet". Diese Auslegung setzt also HEINES Kantdeutung und Nietzsches "tollen Menschen" voraus. Solch eine Abschaffung des Schöpfers aus der Erzählung Gen 2-3 herauszulesen mag als Auslegung legitim sein. Als Exegese ist dies jedoch bedenklich, denn damit überspringt man den historischen Abstand zwischen dem Text und dem 20. Jh.

Die exegetische Diskussion darüber, ob man die "Erkenntnis" mit BUDDE auf das moralische oder mit WELLHAUSEN auf das intellektuelle Gebiet beziehen soll, wird nach dem Krieg von STOEBE 1953 wieder aufgenommen. STOEBE löst das Problem, indem er beiden Standpunkten recht gibt: "טוב ורע hat also ... eine überwiegend praktische Bedeutung und meint etwas, was dem Leben förderlich oder ihm abträglich ist. ... Die Menschen erlangen durch den Genuß der Früchte die Fähigkeit, für sich selbst zu entscheiden, was ihrem Leben frommt und was nicht. Der Begriff טוב ורע hat dabei weder eine ausgesprochen ethische noch eine intellektuelle Ausprägung", denn der Jahwist will sagen, "daß das das *crimen laesae majestatis* ist, daß der Mensch für sich selbst entscheiden will. Weil das Ziel einer solchen Entscheidung immer das Leben ist, das der Mensch gewinnen will, steht im Paradies der Baum des Lebens neben dem Baum der Erkenntnis. Der Mensch hat die Möglichkeit des Lebens als Geschenk von Gott. Mit innerer Logik verliert er es in dem Augenblick, in dem er es an Gott vorbei, selbstherrlich durch die Erkenntnis dessen gewinnen will, was diesem Leben frommt".<sup>41</sup>

O.H. STECK schließt sich STOEBE an und beschreibt als Inhalt der "Erkenntnis":

"Die vom Menschen erstrebte und erlangte *Erkenntnis von Gut und Böse* trägt also den Akzent autonomer, und d.h. von Gott gelöster, Selbstbestimmung des Menschen hinsichtlich dessen, was seinem Leben förderlich oder abträglich ist. Mit diesem Vermögen ist der Mensch in der Tat *wie Gott* geworden, nicht aber Gott; denn was dem Menschen in Wahrheit förderlich oder abträglich ist, geht nicht in die Selbstbestimmung des menschlichen Subjekts über,

---

<sup>41</sup> STOEBE, ZAW 65, 201, Hervorhebung im Original. Dieses Zitat zeigt, daß STOEBE an BONHOEFFERS Auslegung denkt, auch wenn er ihn nicht ausdrücklich zitiert.

sondern bleibt Jahwe vorbehalten; ja Gen 3 und die ganze Urgeschichte zeigen, daß das vom Menschen autonom bestimmte Förderliche für sein Leben vielmehr das ihm Abträgliche ist".<sup>42</sup>

Die Synthese von WELLHAUSENS und BUDDES Verständnis der "Erkenntnis", die STOEBE zuerst vorgetragen und die STECK übernommen hat, erfolgt auf dem Hintergrund von BONHOEFFERS Vorlesung, in der er den Menschen als sicut-deus-Schöpfer-Menschen beschreibt. Dieser Mensch ist nach STOEBE der, der erkennen will, was ihm förderlich bzw. abträglich ist. WELLHAUSENS Bestimmung der Bedeutung von *יָדָע טוֹב וְרָע* wird damit im Licht von BONHOEFFERS Auslegung der Erzählung vom "Sündenfall" verstanden, und schon WELLHAUSEN soll diese vorgetragen haben.

Bei diesen Feststellungen soll es nicht darum gehen, ob BONHOEFFER den neuzeitlichen Menschen zutreffend beschreibt; ebenfalls kann es nicht darum gehen, ob der Sinn von Gen 2-3 damit getroffen ist. Zur Frage steht einzig, ob STOEBE damit recht hat, daß er sich mit seiner BONHOEFFER folgenden Auslegung der "Erkenntnis" in Gen 2-3 zu Recht auf WELLHAUSEN beruft. Darüber scheint allerdings zur Zeit ein Konsens zu bestehen. Daß dies nicht zutreffend ist, wird klar, wenn man sich noch einmal den Zusammenhang, in dem sie bei WELLHAUSEN steht, vergegenwärtigt. Bei ihm wissen die Menschen durchaus, was Gut und Böse ist, sie haben nur noch keine "Civilisation" ersonnen; auf die Entwicklung dieser Dinge, die mit der Kunst des Schmiedens in Gen 4 und dem Turmbau in Gen 11 beginnen, bezieht sich bei ihm die "Erkenntnis".

Die Auffassung, daß die "Erkenntnis" dem Menschen ein eigenes Urteil, damit aber auch Verantwortung ermöglicht, führt zu einer Aporie, die KAISER auf den Punkt gebracht hat: "Das Gebot setzt voraus, was in der Erzählung erst

---

<sup>42</sup> Paradieserzählung 33 Anm. 43, Hervorhebung im Original. — Auch VON RAD korrigiert seine Auslegung in der Neubearbeitung von 1972 in diesem Sinne: "Was die Schlange in Aussicht stellt, ist also weniger eine Ausweitung des Erkenntnisvermögens als jene Eigenmächtigkeit, die es dem Menschen gestattet, über das Heilsame oder Schädliche selbst zu entscheiden" (Genesis 63). — Es ist keine Frage, daß diese Deutung angesichts der Entwicklung der Menschheit immer noch aktuell ist. Doch dabei geht es um Auslegung, die Frage nach der historisch zwar nicht richtigen, aber doch "richtigeren" Deutung des Textes ist noch einmal etwas anderes.

die Folge seiner Übertretung ist: die menschliche Urteilsfähigkeit und damit die Wahlfreiheit".<sup>43</sup>

Um zusammenzufassen: Bei BUDDE nimmt sich der Mensch schuldhaft die Erkenntnis; bei GUNKEL wird der Mensch schuldig, weil er die sexuelle Reife erreicht; bei WELLHAUSEN wird der Mensch schuldig, weil er sich die Welt untertan macht. Alle drei Vorschläge haben sich als problematisch erwiesen. Hat dagegen KAISER recht, liegt das Problem tiefer: Es ist fraglich, ob die Erzählung überhaupt narrativ schlüssig sein kann, weil der Spannungsbogen zwischen dem Noch-nicht-haben und dem Bekommen der Erkenntnis fehlt.<sup>44</sup>

### 1.1.7 Die "Erkenntnis" bei BOUWMAN und ALBERTZ

Eine katholische Stimme, dazu nicht aus Deutschland kommend, stand weniger im Banne von BONHOEFFERS Deutung. BOUWMANs Aufsatz "Die kennis van goed en kwaad en de compositie van Gen II-III"<sup>45</sup> wurde allerdings gedruckt, als STOEBES Überlegungen gerade erschienen waren — das ist wohl der Grund, warum BOUWMAN so wenig Beachtung gefunden hat. BOUWMAN versucht, das Nebeneinander der "magischen" und der "sittlichen" Deutungsmöglichkeit verständlich zu machen. Er verbindet dabei zwei Fragen, (1) die nach dem Gegenstand des Wissens und (2) die nach dem Zusammenhang von Essen und Erwachen des Wissens. Erstens: Handelt es sich um Wissen von magischen Praktiken, oder betrifft es die Einsicht in die eigene Verfehlung? Ferner: Erhält der Mensch das Wissen auf magische Art durch den Vorgang des Essens oder entsteht das Wissen als psychologischer Vorgang nach dem Essen? Nach BOUWMAN läßt sich nicht entscheiden, was richtig ist, weil beides zugleich dem

---

<sup>43</sup> KAISER, GAT III 68 Anm. 36. So schon HUMBERT (vgl. oben § 1.1.5). — NIELSEN dagegen meint, die paradoxe Aussage sei gewollt, daß der Mensch sonst das Gute wählen und das Böse meiden soll, daß ihm hier aber die Erkenntnis verboten ist: "Dans le milieu où a pris forme la loi biblique, il n'y avait guère de place pour un paradoxe aussi provocant que celui de Gn 2-3, où les efforts pour acquérir la connaissance du bien et du mal (afin de choisir le bien et rejeter le mal, Is 7,15) signifient une révolte contre Dieu!" (Théologie 60).

<sup>44</sup> Wie sich unten zeigen wird, läßt sich die Frage nach dem Sinn der Erkenntnis nur diachron beantworten.

<sup>45</sup> Bijdragen 15, 162-171

Text entspricht. Er meint, daß in einer älteren Textstufe die "Erkenntnis" magisch gemeint war, während die Überarbeitung die "Erkenntnis" auf das Schuldbewußtsein bezog.

Da BOUWMANS immer noch lesenswerter Aufsatz in den "Bijdragen" von 1954 nicht leicht erreichbar ist und wenig Beachtung gefunden hat, sei das Resumé der niederländisch geschriebenen Arbeit zitiert: "Quel est le sens exact de l'expression 'connaître le bien et le mal'? Science universelle ou science du premier discernement? Science de la magie ou science du péché? On pourrait distinguer les diverses opinions en deux groupes prenant comme base de division la question: comment la connaissance du bien et du mal est-elle liée à l'acte du manger? Est-elle un effet magique, que Dieu même ne pourrait pas empêcher, ou est-elle une conséquence simplement psychologique, c'est-à-dire, l'expérience du péché, la connaissance pratique du mal? Soumettant à l'analyse le récit même de la chute, comme les textes parallèles, nous constatons qu'il est impossible d'exclure ni l'une ni l'autre possibilité. Notre conclusion est, que l'auteur final a trouvé un ancien récit avec des traits fortement magiques, qu'il a tâché d'effacer en donnant à l'histoire une tendance morale. L'ambiguïté du texte actuel est due à cette 'démythologisation' imparfaite."<sup>46</sup>

Auch ALBERTZ<sup>47</sup> Überlegungen schwimmen gegen den Strom der mehrheitlichen Auslegung. "Das Hauptproblem der Auslegung von Gen 2-3 ist, daß hier die Weisheit des Menschen, die nicht nur im sonstigen Alten Testament überwiegend positiv bewertet wird, sondern die ja auch zum Mensch-Sein im vollen Sinne notwendig hinzugehört, als Fähigkeit dargestellt wird, die der Mensch sich durch Übertretung eines ausdrücklichen göttlichen Verbots angeeignet hat." Er wendet dagegen ein, daß dies mit "unmöglichen bildungs- und kulturfeindlichen theologischen Konsequenzen behaftet" sei, um schließlich zu folgern, "daß eine solche einseitig negative theologische Bewertung menschlichen Weisheitsstrebens in Gen 2-3 nicht gemeint sein kann".<sup>48</sup>

Will man ALBERTZ' Argumentation zusammenfassen, dann kann man sagen: Weil überall sonst im AT die Weisheit positiv gewertet wird, muß diese Wertung auch für Gen 2-3 auf jeden Fall Geltung haben. Gegen solche eine Argumentation spricht, daß diese "Erkenntnis" von Gott selber in 2,17 verboten

---

<sup>46</sup> Bijdragen 15, 171.

<sup>47</sup> G BOUWMAN, S.V.D., Die kennis van goed en kwaad en de compositie van Gen II-III, Bijdragen 15, 1954, 162-171.

<sup>48</sup> R. ALBERTZ, "Ihr werdet sein wie Gott", WO 24, 1993, 89-111, dort 98f.



wird. Nimmt man dies ernst, dann kann man nur feststellen, daß in dieser Erzählung die "Erkenntnis" wohl eine andere Bedeutung haben muß als an den anderen Stellen.

ALBERTZ' These ist als Problemanzeige wertvoll, bietet aber keine überzeugende Lösung.

## 1.2 Die Frage der Vorgeschichte, ausführliche Darstellung

Der zweite Problemkreis, der behandelt werden soll, ist die Frage der literarischen Einheit des Textes. Sie wurde in der Forschung sehr viel intensiver diskutiert als die nach der "Erkenntnis", sie wird darum auch ausführlicher darzustellen sein. Allerdings ist es ein mühsames Geschäft, ihre verschlungenen Wege abzuschreiten.<sup>49</sup> Die Darstellung im folgenden Paragraphen richtet sich in erster Linie an den mit der Forschung zu Gen 2-3 Vertrauten; für die Leser, denen die einzelnen Schritte und Versuche weniger wichtig sind, folgt in § 1.5 eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse, die für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind.

### 1.2.1 Überblick

Die Forschung verläuft in folgenden Phasen:

- BUDDE bemerkt die Doppelung der Bäume, GUNKEL das Nebeneinander der Themen Schöpfung und Übertretung.
- BEGRICH und HUMBERT erkennen beide diese Schwierigkeiten an und machen verschiedene Lösungsvorschläge.
- BEGRICHS Programm wird als "Überlieferungsgeschichte" weitergeführt, HUMBERTS Lösung im Rahmen der Redaktionsgeschichte.

Soweit ist die Forschungsgeschichte gut bekannt und wird in der gegenwärtigen Diskussion berücksichtigt. Weniger präsent ist BEGRICHS These, daß es in der vorliterarischen Überlieferung zwei Übertretungserzählungen, eine von der der Frau und eine von der des Mannes, gegeben habe; noch weniger bekannt ist, daß O.H. STECK diesen Vorschlag modifiziert hat und als Erstgestalt der Para-

---

<sup>49</sup> Es ist auffällig, daß es sich dabei um eine hauptsächlich deutsche Diskussion handelt, an der nur vereinzelt englische, amerikanische, französische und skandinavische Forscher teilgenommen haben.

dieserzählung eine "Paradiesgeschichte" annimmt, die Nähe zu Ez 28,12-19 aufweist — eine These, an die die vorliegende Arbeit anknüpft.<sup>50</sup>

### 1.2.2 BUDDÉ und die beiden Bäume mitten im Garten

BUDDÉ wollte WELLHAUSENS Deutung der "Erkenntnis" widerlegen, dabei kam er zu einer literarkritischen Analyse, die alle bis dahin gemachten Untersuchungen an Gründlichkeit in den Schatten stellte. Er macht darauf aufmerksam, daß in 2,9 und 3,22 ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntnis genannt werden, daß aber der zuerst genannte nur an diesen beiden Randstellen vorkomme und nur eine "stumme Rolle" spiele<sup>51</sup>, daß der Baum der Erkenntnis dagegen im Mittelpunkt der Handlung stehe.<sup>52</sup> Zu 2,9 meint er darum: "Der Standort 'mitten im Garten' ist zwischen beide eingeschoben, daß der Baum der Erkenntnis nachhinkt und nicht einmal nothwendig an dem Orte theilnimmt."<sup>53</sup> Auch in 2,17 kann der Text nach BUDDÉ nicht ursprünglich sein. "War ihnen nun jener Baum von Gott selbst als der Baum d.E.d.G.u.B. bezeichnet, so wußten sie ja, was sie von dem Genuß seiner Frucht zu erwarten hatten, und viel Neues hatte ihnen dann die Schlange nicht mehr zu offenbaren, wie es doch in 3,5 den Anschein hat."<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Siehe unten § 1.2.5.

<sup>51</sup> Urgeschichte 55.

<sup>52</sup> Ed. BOEHMER hat das Problem auch schon gesehen, BUDDÉ versäumt es nicht, seiner als "eines Vorgängers zu gedenken" (Urgeschichte 59 Anm. 1). Dieser hatte wie BUDDÉ den Baum des Lebens in 2,9, dazu die Verse 3,22-24 gestrichen, nicht aber 6,3 statt 3,22 eingesetzt. Ebenso war er nicht auf die Probleme in 2,17 aufmerksam geworden.

<sup>53</sup> Urgeschichte 51.

<sup>54</sup> BUDDÉ, Urgeschichte 49. BUDDÉ kritisiert nicht nur den vorliegenden Text, sondern erklärt auch, warum es zu dieser Änderung kommen mußte: "alle Wahrscheinlichkeit spricht ferner dafür, daß, als man den zweiten Baum einrückte, in v. 17 eine kleine Änderung vorgenommen wurde, indem der Eigenname 'B.d.E.d.G.u.B.' an die Stelle des nunmehr mißverständlichen 'Baumes mitten im Garten' trat. Hier war das unbedingt nöthig, in 3,3 schien es überflüssig, wenn nicht völlig daran vorbeigesehen wurde" (BUDDÉ, Urgeschichte 50). Zur Frage, warum der Redaktor diesen "Fehler" macht, meint BUDDÉ ebenda: "Der oben berührte Nachtheil dieser Änderung war nicht zu vermeiden, drängte sich auch wohl nicht auf." — Es sei darauf hingewiesen, daß BUDDÉ mit dieser Kritik eine Fragestellung verfolgt, die oft nicht beachtet wird, nämlich die nach der Erzähltechnik, in diesem Fall die der Führung des Spannungsbogens.

Für BUDDÉ hat seine Analyse von Gen 2-3 deshalb großes Gewicht, weil er damit WELLHAUSEN gegenüber zeigen will, daß zwar gemeinorientalische Motive übernommen sind, daß aber die von ihm wiederhergestellte Erzählung die Sittlichkeit in den Mittelpunkt der Religion stellt. "Es fällt mir nicht ein zu glauben, daß die gesammte Paradiesesgeschichte rein hebräisches, insbesondere jahvistisches Gewächs sei. Nur von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen habe ich dies angenommen, durch ihn wird, meine ich, im Gedankeninhalt des Stückes eine ganz neue Wendung herbeigeführt."<sup>55</sup> Für das richtige Verständnis komme es darauf an,

"das fremde Reis an der Paradiesesgeschichte, den Baum des Lebens, kurzweg abzuschneiden. So lange er als ursprünglich gilt, wird das Bestreben, ihn als lebendiges Glied des Körpers der Geschichte zu begreifen, immer nöthigen, diesen Körper selbst als einen abenteuerlichen, fremdartigen sich vorzustellen; so lange er Eigenthum des Verfassers bleibt, wird auch keine, noch so hoch mythologische, natur- oder geschichtsphilosophische oder noch anders gefärbte Anschauung für ihn unmöglich erscheinen" (Urgeschichte 73f). BUDDÉ will mit seiner Literarkritik den Lebensbaum als Zufügung kenntlich machen und so die Erzählung in reinem Licht erscheinen lassen: "Der Baum der Erkenntniß ist uns eine durchaus geistige Erscheinung geworden, die im Mittelpunkte der reinsten ethischen Religion steht und nichts mehr zu schaffen hat mit mythischen Bildungen der theogonischen Naturreligionen. ... Immer wieder bestätigt es sich, wie himmelweit die biblischen Erzählungen, tief eingetaucht in die Gotteserkenntniß des Volkes Israel, in ihrer sittlichen und religiösen Wahrheit und Reinheit verschieden sind von jenen, so ähnlich sie ihnen in Äußerlichkeiten erscheinen mögen" (Urgeschichte 74f.).

### 1.2.3 GUNKEL: Schöpfungsgeschichte und Paradieserzählung

Die zweite wichtige Beobachtung zur Vorgeschichte macht GUNKEL.<sup>56</sup> Er stimmt zwar BUDDÉ'S Unterscheidung zwischen den beiden Versionen J<sup>e</sup> und J<sup>i</sup> zu,<sup>57</sup> bedeutsamer findet er aber etwas anderes: "Die Erzählung des J<sup>e</sup> ist trotz

---

<sup>55</sup> Urgeschichte 81.

<sup>56</sup> <sup>1</sup>1901, <sup>2</sup>1902, <sup>3</sup>1910, seitdem unverändert, <sup>9</sup>1977.

<sup>57</sup> Während GUNKEL "zwei verschiedene Erzählungen" annimmt, denkt BUDDÉ, Urgeschichte 232ff an "zwei nachträglich zusammengearbeitete Ausgaben derselben Erzählung" (GUNKEL'S Referat, Genesis 27).

ihrer gegenwärtigen Einheitlichkeit nicht einheitlichen Ursprungs; sie ist — eine Beobachtung, die uns wichtiger als alle Quellenkritik erscheint<sup>58</sup> — aus zwei Traditionen zusammengewoben: 1) einer Erzählung vom Paradiese und von der Austreibung und 2) einer<sup>59</sup> Art Schöpfungsgeschichte" (27). Er belegt diese These mit dem Hinweis auf Unstimmigkeiten:

"Durch die Vereinigung beider Stoffe sind gewisse Schwierigkeiten entstanden: Während das Weib eigentlich von Gott zur Geschlechtsgemeinschaft mit dem Manne gebildet worden ist 21-24, ist nach der Paradiesesgeschichte die Geschlechtsgemeinschaft erst mit der 'Erkenntnis' in die Menschheit gekommen. Nach 2,5 ist der Mensch seiner Art nach bestimmt, den Acker zu bestellen, während er nach der Paradiesesgeschichte erst durch den Fluch auf den Acker vertrieben ist 3,23. In der Geschichte der Ursprünge vermissen wir den 2,5 angekündigten Bericht über die Entstehung des Regens, der Sträucher und Kräuter; das muß einst erzählt worden sein, ist aber zugunsten des 78 und der Paradiesesbäume fortgefallen. Ferner entsteht durch die Verbindung beider Stoffe der Schein, als ob es nur im Paradiese Tiere gegeben habe, denn daß sie mit dem Menschen ausgetrieben seien, ist gewiß nicht die Meinung. Beide Erzählungen unterscheiden sich auch stark in der Betrachtung des Weibes: hier die Freudeinstimmung über die endlich glücklich gelungene Schöpfung, dort eine Erzählung, wonach die erste Tat des Weibes den Menschen um alle Freude gebracht hat. Nach der Paradiesesgeschichte ist das Verbot, von dem Baume zu essen, ursprünglich Mann und Weib gegeben worden, was sich 3,1-3 noch erhalten hat; diese Geschichte wird überall von dem Menschenpaare gesprochen haben; bei der Zusammenarbeit mit der Schöpfungsgeschichte aber ist der Mann allein überall vor 2,22 eingesetzt worden. Auch ihrer Anlage nach sind beide Stoffe verschiedenartig: während die Paradies-Vertreibungs-Geschichte ein sehr straff geschlossenes Ganzes<sup>60</sup> ist, zerfällt der Mythos von den Ursprüngen in einzelne, ziemlich lose zusammengestellte Teile."<sup>61</sup>

Daß Gunkel damit auf ein wichtiges Problem hingewiesen hat, wird in der Forschung meist anerkannt.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Zu dieser Bemerkung, die erst in der 3. Auflage eingefügt wurde, vgl. unten den Exkurs: GUNKEL über BUDDÉ.

<sup>59</sup> Bei GUNKEL "eine".

<sup>60</sup> Im Original "Ganze".

<sup>61</sup> GUNKEL, Genesis 28, eine Übersicht zu diesen Unterschieden findet sich in § 1.5.

<sup>62</sup> Widerspruch haben jüngst PFEIFFER und GERTZ erhoben, siehe unten § 1.2.8.

## 1.2.4 BEGRICH und HUMBERT

BUDDE und GUNKEL haben auf die in dem Text liegenden Probleme aufmerksam gemacht, BEGRICH und HUMBERT formulieren Thesen zur Vorgeschichte von Gen 2-3.<sup>63</sup> Die Forschung vor ihnen war von der Hypothese ausgegangen, daß in Israel ebenso wie in den anderen Kulturen des Alten Orients eine Reihe von Versionen der Paradieserzählung im Umlauf waren; Gen 2-3 sollte darum eine Synthese verschiedener Versionen sein, von denen in den Dubletten und Widersprüchen sich Bruchstücke erhalten hatten.<sup>64</sup> BEGRICH übernimmt diesen methodischen Ansatz weitgehend. Die zu Grunde liegende Haupthandlung will er durch Streichen der Doppelungen<sup>65</sup> "im Wortlaut" (106) wiedergewinnen, sie "stellt sich als eine Einheit dar nach dem Gange der Erzählung und nach der stilistischen Behandlung" (107).<sup>66</sup> Damit bleibt BEGRICH noch im Rahmen der Suche nach "Dokumenten". Auch den nächsten Schritt, die Trennung zwischen Schöpfungs- und Übertretungserzählung macht er methodisch — nämlich literarkritisch — noch auf diesem Boden, denn "alle diese Beobachtungen führen darauf, daß die in der Paradiesgeschichte befindliche Schöpfungserzählung ursprünglich selbständig war. Sie lag in fester Form vor, als sie der Erzähler in die Paradiesgeschichte hereinnahm, und daher widerstrebt sie an einigen

---

<sup>63</sup> BEGRICH, ZAW 50; HUMBERT, RHPPhR 16 und Études 1940.

<sup>64</sup> Siehe hierzu auch den Exkurs über die Entdeckung der babylonischen Parallelen zur Sintfluterzählung. Wenn der Exeget von dieser Prämisse ausgeht, kann er alle nicht in einen bestimmten Erzählzusammenhang integrierbaren Einzelzüge einer anderen Version zuschreiben und hat darum viel Spielraum. EIBFELDTs Hexateuchsynopse ist der Versuch, aus nicht integrierbaren Einzelzügen ganze Quellen zu rekonstruieren.

<sup>65</sup> Diese findet er bei der Frage nach der Befeuchtung der Pflanzen (2,5 und 2,6), den Bäumen, der Verfluchung (Kraut bzw. Brot zu essen), der Vertreibung (3, 23 und 24) und dem Gottesnamen Jahwe Elohim.

<sup>66</sup> An dieser Erzählung ist nach BEGRICH jedoch auffällig, "daß die Erschaffung der Tiere und des Weibes für die Erzählung von der Übertretung des Gebotes und der Bestrafung der Übeltäter unwesentlich ist. Sie macht, aufs Ganze gesehen, den Eindruck einer etwas lang geratenen Exposition, d. h. aber sie hebt sich trotz der kunstvollen Verklammerung mit dem anderen Stoffe als etwas Selbständiges heraus" (107). Für diese Unterscheidung spreche ferner der Wechsel von אֲדָמָה zu אִישׁ in Vers 23f und der "Bräutigamsjubiläum" in diesem Vers, der im Widerspruch zu 2,25-3,6 stehe, wo die Menschen noch nichts von ihrem Geschlecht wüßten.

Stellen der Verbindung mit dem anderen Stoffe" (108).<sup>67</sup> Bis hierher arbeitet BEGRICH literarkritisch,<sup>68</sup> mündliche Überlieferung nimmt er erst bei seinem nächsten und letzten Schritt in die Vorgeschichte an:<sup>69</sup> "Danach scheint es uns, als seien in der engeren Paradiesgeschichte zwei verschiedene Stoffe zusammengenommen worden und allmählich miteinander verwachsen. Der eine Stoff muß von der Frau und Schlange erzählt haben, ... der andere Stoff handelte von einer Schuld des Menschen, die er im Garten von Eden beging."<sup>70</sup> BEGRICH nimmt also folgende Schritte an:<sup>71</sup>

- Die Erzählung von Frau und Schlange wächst in mündlicher Erzählung zusammen mit der Erzählung von der Schuld des Urmenschen, das Ergebnis ist die "engere Paradieserzählung".
- Sie wird verbunden mit der Schöpfungserzählung, diese "lag in fester Form vor, als sie der Erzähler in die Paradiesgeschichte hereinnahm" (108), das Ergebnis ist die Paradiesgeschichte des Je.
- In die Paradiesgeschichte des Je wird die Erzählung von der Schuld des Urmenschen mechanisch hineinredigiert, das Ergebnis ist die Endgestalt von Gen 2-3.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Die Erzählung von der Übertretung des Verbots ohne die Schöpfungsgeschichte nennt BEGRICH die "engere Paradiesgeschichte" (108). Den Begriff "Paradiesgeschichte" wird O.H. STECK später aufgreifen (s.u. § 1.2.5).

<sup>68</sup> GUNKEL hatte sich nicht dazu geäußert, ob die Verbindung der beiden Themen Schöpfung und Übertretung in der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung stattfand, obwohl anzunehmen ist, daß er an letztere dachte. Darum war seine These in die Suche nach "Dokumenten" nicht integrierbar. Dies dürfte der Grund sein, warum sie drei Jahrzehnte nicht beachtet wurde.

<sup>69</sup> "Trifft man in ihr nun auf Sprünge und Widersprüche, so kann man jedenfalls nicht mehr mit mechanischer Quellentrennung helfen" (Paradieserzählung 107). "Hier hilft dem Verständnis nur die Stoffgeschichte, nicht der Versuch einer von den Sprüngen ausgehenden Quellenzerlegung" (Paradieserzählung 96).

<sup>70</sup> Paradieserzählung 109. Er fügt dem noch hinzu: "Daher kommt es, daß allein von der Vertreibung des Menschen gesprochen wird, ... daher stammt auch die Knappheit und Blässe in der Erzählung der Verführung des Mannes" (109). Damit will BEGRICH wohl Begründungen wie die ablehnen, daß die Frau über den Mann einen besonderen Einfluß im Bösen wie zum Guten habe; es sei wahrscheinlicher, "daß der Erzähler so aus der Not eine Tugend machte, weil sein Stoff ihm hier nichts an die Hand gab" (108). — Die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenquelle übernimmt er von GUNKEL (bei diesem als J<sup>e</sup> und J<sup>j</sup>).

<sup>71</sup> BEGRICHs Hypothese zur Vorgeschichte von Gen 2-3 ist in dieser Form kaum rezipiert worden, zu nennen wäre am ehesten MCKENZIE, *Literary Characteristics* 566: "... the material appears to fall into three independent pieces of popular tradition: the creation of the sexes, the sin of the woman, and the sin of the man."

<sup>72</sup> "Wir beobachten also, daß die Geschichte vom Urmenschen zweimal zu der Erzählung von der Frau und der Schlange hinübergewandert ist. Das eine Mal ist sie mit ihr organisch zusammengewachsen, das andere Mal ist sie mechanisch in sie hineinredigiert worden" (115).

Die Stärke und ebenso die Schwäche dieser Konzeption werden unten beim Vergleich mit HUMBERT noch deutlicher werden.<sup>73</sup>

BEGRICHS wegweisender Aufsatz erschien 1932, vier Jahre später veröffentlichte HUMBERT einen anderen Vorschlag.<sup>74</sup> In den fünf Jahrzehnten zwischen BUDDE und HUMBERT hatte die Forschung eine ganze Reihe von weiteren Dubletten in Gen 2-3 festgestellt. Die meisten von ihnen sind nach HUMBERT aber Teile eines einheitlichen, durchlaufenden Textes, in dem bestimmte Dinge zweimal, aber unter verschiedenen Aspekten erzählt werden. Nur drei Stellen läßt er gelten und sieht in ihnen Zeichen einer Redaktion, die eine vorexilische Erzählung von der Schöpfung um eine Erzählung vom Schuldigwerden und der Vertreibung aus dem Paradies erweitert (doppelte Pflanzung, doppelte Versetzung in den Garten, doppelte Lokalisierung des Gartens).<sup>75</sup>

Damit hat HUMBERT GUNKELS Hinweis auf die Doppelung der Themen aufgenommen. Mehr Schwierigkeiten macht ihm BUDDES Erkenntnis. Dazu gibt

---

<sup>73</sup> Aus BEGRICHS neuem Ansatz ergibt sich eine damals revolutionäre Konsequenz: Wenn Gen 2-3 diese Vorgeschichte hat, dann ist die Erzählung in Israel entstanden und nicht aus dem Alten Orient übernommen: "Daß sie außerisraelitischen Ursprungs sei, steht wohl gegenwärtig den meisten Forschern fest. ... Für uns verschiebt sich auf Grund unseres Ergebnisses die Fragestellung nicht unbedeutend. Wir konnten beobachten, wie die Erzählung allmählich zusammengewachsen ist. Stellt man die Frage, wo dieser Werdegang sich vollzog, so wird man nur Israel selbst nennen können" (116).

<sup>74</sup> HUMBERT, RHPhR 16, weiter ausgearbeitet in den "Études" 1940. Es fällt auf, daß er zwar einige Stellen aus BEGRICHS Aufsatz zitiert, daß er aber auf seine These von ursprünglich zwei Übertretungserzählungen nicht eingeht. Diese wäre allerdings auch mit seiner Redaktionshypothese unvereinbar, nach der Mann und Frau zuerst erschaffen werden und dann gemeinsam das Verbot übertreten. — Der Unterschied zwischen BEGRICH und HUMBERT entspricht dem etwa 40 Jahre später erfolgenden Umschwung von der überlieferungsgeschichtlichen zur redaktionsgeschichtlichen Methode, der durch GESES Aufsatz und WEIMARS Arbeit eingeleitet wird, siehe dazu unten § 1.2.6.

<sup>75</sup> HUMBERT vergleicht folgende "Dubletten":

2,5; 2,6: "es hatte noch nicht geregnet"; der אֲרָץ feuchtete das Land;  
 2,8; 3,24: Garten im Osten; Garten im Westen;  
 2,8; 2,9: er pflanzte einen Garten; er ließ hervorsprossen;  
 2,8; 2,15: er setzte ihn in dem Garten; er führte ihn in dem Garten;  
 2,9: es werden zwei Bäume genannt: Baum des Lebens, Baum der Erkenntnis;  
 3,18b; 3,19a: du sollst das Kraut des Feldes essen; im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen; 3,19b; 3,19c: Rückkehr zur Erde; Rückkehr zum Staub;  
 3,7; 3,21: Bekleidung der Menschen selbst mit Blättern; Bekleidung mit Fellen durch Gott;  
 3,23; 3,24: Vertreibung (שָׁלַח) aus dem Garten; Vertreibung (גָּרַשׁ) aus dem Garten;  
 3,24: Wache des Flammenschwertes; Wache der Keruben.



HUMBERT eine doppelte Antwort. Hatte BUDDE kritisiert, daß der Lebensbaum nur am Rande der Erzählung erwähnt werde, so erklärt HUMBERT dies mit dem Fortschreiten der Erzählung: Dieser Baum habe an versteckter Stelle gestanden und sei den Menschen so lange unauffindbar gewesen, wie sie keine Erkenntnis hatten; erst nach dem Essen von der Frucht hätten sie ihn finden können; in 3,22 gehe es darum, ihnen diese Möglichkeit zu verwehren.<sup>76</sup>

Doch wozu dient dann die Erwähnung des Lebensbaumes in 2,9? HUMBERT streicht ihn hier unter Berufung auf BUDDE.<sup>77</sup> Hätte dieser zu HUMBERTS Aufsatz noch eine Rezension schreiben können, dann hätte er sicherlich seinen Finger auf diese Schwachstelle gelegt, daß er ihm zu 2,9 recht gibt, in 3,22 jedoch den Lebensbaum stehen läßt. Bei BUDDE fügt ein Redaktor beide Erwähnungen des Lebensbaumes ein, um die Erzählung so um eine von den "mythischen Bildungen der theogonischen Naturreligionen" (Urgeschichte 74) zu bereichern. Wenn HUMBERT den Lebensbaum in 3,22 stehen läßt, ihn in 2,9 aber streicht, nimmt er mit BUDDE einen Zusatz im Text an, der bei BUDDE motiviert ist, bei ihm selber aber unmotiviert bleibt.<sup>78</sup>

BUDDE und GUNKEL haben auf die entscheidenden Probleme hingewiesen, BEGRICH und HUMBERT geben darauf unterschiedliche Antworten. Bei HUMBERT ist die Schöpfungsgeschichte der ältere Teil, der durch die Übertretungs-

---

<sup>76</sup> HUMBERT, *Études* 22: Er meint von dem Lebensbaum "présent au paradis comme le dit le texte actuel (3,22-24), n'y était cependant point en évidence et ne poussait donc au milieu du jardin à coté de l'arbre de science." Darum sei es auch "tout naturellement, que cet arbre caché ne joue aucun rôle dans la scène centrale et n'intervienne qu'après l'acquisition de la connaissance, c'est-à-dire jusqu'au moment critique où il risque, alors seulement, d'être découvert" (23). HUMBERT übernimmt diesen Gedanken von A. UNGNAD, *Die Paradiesbäume* 114f.

<sup>77</sup> "Or, avant toute autre considération, nous précisons que la lumineuse correction de 2,9 par BUDDE nous paraît s'imposer avec une force contraignante, car le contexte (2,16.17; 3,2.3) conduit impérieusement à postuler l'existence du seul arbre de la connaissance au centre du jardin." *Études* 22, vgl auch 50.

<sup>78</sup> HUMBERTS These von der "arbre caché" ist nicht rezipiert worden. Die Rezensionen von ROST, *ThLZ* 65, 1940, 185f, und LODS, *RHPHr* XXV, 1945, 71-78 nennen sie gar nicht, FICHTNER, *AfO* 16, 1952, 109-111 erwähnt sie, ohne Stellung zu nehmen, während STOEBE sie ablehnt (*ZAW* 24, 1953, 193f). Nur ZIMMERLI (131) fragt: "Oder hat Gott es so gefügt, daß der Mensch diesen zweiten Baum noch gar nicht entdeckte und darum die Frage, ob der Mensch vom zweiten Baum essen dürfe, gar nicht auftauchte?" — Auch GESE erwähnt diese Schwachstelle nicht, er macht allerdings HUMBERTS These durch einen neuen Vorschlag überflüssig, siehe § 1.2.6.

erzählung ergänzt wurde.<sup>79</sup> Bei BEGRICH ist die Schöpfungserzählung eine etwas zu lange Einleitung, Kern der Überlieferung ist die Übertretungserzählung. Von ihr gab es zwei Versionen, die in der mündlichen Überlieferung verschmolzen wurden. Mit dem zweiten Problem, BUDDES Hinweis auf die beiden Bäume, haben beide Schwierigkeiten; BEGRICH spricht von "mechanischem Hineinredigieren", HUMBERT muß einen zusätzlichen Redaktor annehmen, für den in seinem Modell eigentlich kein Platz ist — beide Antworten zeigen die Verlegenheit des Exegeten.

### 1.2.5 Überlieferungsgeschichte von ZIMMERLI bis zu STECK

In den folgenden Jahren verstummt die Diskussion zu Gen 2-3 weitgehend, vielleicht unter dem Eindruck von BONHOEFFERS Auslegung. Nur ZIMMERLI hat, 1943 in der Schweiz, einen Kommentar zur Urgeschichte geschrieben, mit dem er sich an einen weiteren Leserkreis wendet. Er verzichtet in diesem zwar auf Fußnoten zur exegetischen Diskussion; der mit ihr vertraute Leser erkennt aber sofort, wie ZIMMERLI zu den exegetischen Fragen Stellung nimmt. Was GUNKEL als J<sup>1</sup> und BEGRICH als "Nebenerzählung" bezeichnet, ist bei ZIMMERLI "der zweite Zeuge". Von ihm sagt er:

"Der zweite Zeuge, der in seinem Worte stark beschnitten ist, so daß wir ihn nur mehr fragmentarisch zu hören vermögen, läßt uns einen Blick auf eine ältere Gestalt der Paradiesgeschichte tun. Da wurde die Geschichte vom Urmenschen erzählt, der in frevler Weise nach dem ihm verwehrten Eigentum Gottes gegriffen hat und dafür aus seiner ursprünglichen Stellung verstoßen wurde. So haben die Griechen von Prometheus erzählt, wie er in frevlem Mut dem Zeus das Feuer entwendete, es den Menschen brachte und von Zeus grausam

---

<sup>79</sup> Die Schöpfungserzählung als Quellenstück haben fast alle Vertreter der Redaktionsgeschichte übernommen. Eine Ausnahme ist nur RUPPERT, siehe § 1.2.6. — Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß HUMBERT auch schon das Motiv für die Redaktion nennt; diese Antwort wird bis heute wiederholt: "Il y a donc, dans le récit yahviste de Gen. 2-3, une thèse sociologique à coté de la thèse religieuse, ou plutôt ces deux thèses ne font qu'un: le paradis et la vie bienheureuse, ils sont là-bas, au désert, au pays des oasis et des nomades. C'est là que Dieu même a planté un jardin, c'est là que l'homme a vécu jadis, comme un enfant encore «innocent», en la familiarité de Dieu. Canaan, au contraire, le pays de l'*adâmâ* et de la culture, la terre sur laquelle se courbent les fellahs, c'est une terre maudite et c'est un pays d'exil. ... On sent passer dans cette opposition et cette condamnation la nostalgie des fils du désert, des Beni Israël transplantés en Canaan, la révolte des adorateurs du Yahvé sinaïtique asservis à la terre des Baals, à la glèbe de Canaan" (Le récit 188 f.). Widerspruch dazu bei BLUM, Gottesunmittelbarkeit 22 Anm. 14.

bestraft wurde." Später geht ZIMMERLI auf den Unterschied zwischen den beiden Fassungen ein: "Wir haben also festzuhalten, daß der zweite jahwistische Zeuge noch viel voller die Sprache des alten Mythos redet. Der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens sind Kräfte, die Gott selber besorgt hütet. Der erste jahwistische Zeuge hat die Geschichte stark umgeschmolzen. Die alten Bausteine sind verwendet, aber sie sind behauen und einem ganz neuen Plane dienstbar gemacht. Das Mythische ist zurückgedrängt, der Lebensbaum ist verschwunden, der Erkenntnisbaum hat seine Gewalt verloren. Das Gebot Gottes, der Gehorsam gegen dieses Gebot und die Folge des Ungehorsams gegen dieses Gebot stehen beherrschend im Mittelpunkt. ... Sein [sc. des ersten Zeugen, P.K.] Reden vom Raub der Weisheit ist unterdrückt worden. Nur jene Stelle von der Befürchtung Gottes wegen des Lebensbaumes ist dem gesamtjahwistischen Zeugnis eingefügt worden."<sup>80</sup>

Damit stimmt ZIMMERLI BEGRICHs Hypothese einer Erzählung von der Verfehlung des Urmenschen als Vorgängerin der heutigen Erzählung zu, BEGRICHs Annahme aber, daß es parallel dazu eine Erzählung von der Verführung allein der Frau durch die Schlange gegeben habe, übergeht er mit Schweigen.

Bei VON RAD ist der Jahwist der eigenständige echte Verfasser der Erzählung,<sup>81</sup> der unter Verwendung verschiedener mündlich überlieferter Stoffe etwas Neues gestaltet hat. Wenn es einen solchen Verfasser gegeben hat, dann muß diese *eine* Hand einen einheitlichen Text aus *einem* Guß geschaffen haben oder wenigstens dies gewollt haben, auch wenn er nicht alle Spuren des früheren Eigenlebens der Motive spannungsfrei integrieren konnte. Um so mehr verdient es Beachtung, daß VON RAD die Stellen, die für diese These problematisch sind, redlich und sorgfältiger als mancher andere registriert.

Weil Gen 2-3 "durch ein Zusammenwachsen verschiedener uralter Überlieferungen" entstanden ist, liegen gewisse Unebenheiten und Risse in der Erzählung vor. Zu 2,9 stellt er fest: "Der Verdacht, daß die Zweiheit der Bäume in der Mitte des Gartens erst das Ergebnis einer nachträglichen Verbindung zweier Überlieferungen sei, läßt sich schwer unterdrücken."<sup>82</sup> Zu 2,17 konstatiert er mit BUDDÉ, daß vorzeitig gesagt wird, worum es bei dem verbotenen Baum gehe, und erwägt, daß Gott hier *ad spectatores* sprechen könnte, eine Möglichkeit, die dieser

---

<sup>80</sup> Urgeschichte 186 und 188.

<sup>81</sup> <sup>1</sup>1949, überarb. <sup>9</sup>1972. Gewiß hat von Rad auch an Gen 2-3 gedacht, als er zur Erzählkunst des Jahwisten sagt: "Mit Recht hat man die künstlerische Meisterschaft dieses Erzählertums als eine der größten Leistungen der Geistesgeschichte aller Zeiten beurteilt" (Genesis 11).

<sup>82</sup> Genesis 51 und 54. An dieser Stelle hilft BEGRICH sich mit "mechanischem Hineinredigieren", während HUMBERT mit BUDDÉ einen Redaktor einführt, den er aber nicht näher beschreiben kann.

schon erwogen, aber verworfen hatte.<sup>83</sup> Gerade bei diesem Vorschlag wird deutlich, wie er anders als BUDDE, BEGRICH und HUMBERT ohne Redaktor auskommen will. Die Verse 3,22.24 hatte BUDDE beanstandet, weil der Text durch die Einfügung des Lebensbaumes "verdorben" werde, VON RAD meint dagegen: "Hier sind also wieder Nähte erkennbar, die uns freilich nicht von der Pflicht entbinden, den Text trotz des merkwürdig schwerfälligen Anakoluths in seiner Jetztgestalt zu deuten".<sup>84</sup>

Zu beachten ist auch, wie VON RAD die Spannung zwischen dem Drohwort von 2,17 und dem Fluchwort 3,17-19 ausdrücklich als Schwierigkeit nennt, obwohl er dazu keinen Lösungsvorschlag anbieten kann. "Wir müssen uns allerdings damit begnügen, daß es [sc. das Strafwort, P.K.] mit dem Drohwort von 2,17 nicht restlos zur Deckung gebracht werden kann, denn gestorben sind die Menschen nach ihrer Tat nicht, und das Strafwort nimmt seinerseits so intensiv das Leben aufs Korn, daß es eben doch als belassen, als nicht grundsätzlich verwirkt, angesehen werden muß."<sup>85 86</sup>

W.H. SCHMIDT hat seine Arbeit über "die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift" in der 2. Auflage um eine viel beachtete Analyse von Gen 2-3 erweitert.

---

<sup>83</sup> Siehe dazu unten den Exkurs über "Die vorzeitige Nennung des verbotenen Baumes".

<sup>84</sup> Genesis 69.

<sup>85</sup> Genesis 68. — Vgl. aber auch seinen Hinweis auf einen anderen Aspekt der Spannungen: "Aber man nehme die Unebenheiten und feinen Nähte doch nicht einfach als Mängel, die den glatten Erzählungsverlauf stören! ... Sie hat durch die Verschiedenartigkeit ihrer Bestandteile vielleicht gelegentlich an logischer Präzision verloren, aber dadurch, daß nicht alles ganz dicht ineinandergefügt ist, hat sie Weiträumigkeit gewonnen; und gerade dies, daß die Dinge da und dort etwas klaffen, daß sie im letzten auch wieder offengelassen werden, das verleiht der Erzählung jenen Charakter des Unergründlichen und Unerschöpflichen" (Genesis 72).

<sup>86</sup> Zwei Arbeiten, die außerhalb dieser Entwicklungslinie stehen, seien wenigstens erwähnt: DUS (ZAW 71, 97-113) versucht, einen kanaaniäsen Mythos zu rekonstruieren, demzufolge ein Gott ein Menschenpaar für seinen Garten erschafft; in der Mitte des Gartens sind der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis; der Gott verbietet ihnen von dem Baum der Erkenntnis zu essen, von dem Baum des Lebens sagt er in "einer merkwürdigen Unvorsichtigkeit" (102) gar nichts. Die Menschen übertreten das Verbot "dank der Hilfe eines Prometheuswesens" und erkennen nun "ihre unwürdige Nacktheit" (101). Ihr Versuch, sich zu bekleiden, zeigt dem Gott, daß sie sein Verbot übertreten haben, er vertreibt sie aus dem Garten. DUS hat damit zwei für das Gottesbild schwierige Charakterzüge, daß er den Menschen die Erkenntnis verbietet und das Leben neidet, in einem vorisraelischen Mythos untergebracht, Züge, die in den beiden folgenden Bearbeitungen, die in Israel stattfinden, nicht ganz eliminiert werden, aber doch in den Hintergrund treten. Bei DUS sind also Schöpfung und Übertretung schon in der Urgestalt des Mythos verbunden, die zuerst von GUNKEL erkannte Doppelung der Themen wird damit von ihm nicht als Problem betrachtet. - W. FUß, Die sogenannte Paradieserzählung, 1968, rekonstruiert zwei Fäden, die jeweils beide von Schöpfung und Gebotsübertretung handeln, von denen die eine Erzählung den Acker, die andere den Garten als Schauplatz hat. Damit lehnt er ebenso wie DUS die Trennung zwischen der Schöpfungsgeschichte und der Paradieserzählung als "Divinationen GUNKELS" ab (19). Auch hier liegt ein Rückgriff auf die Bemühungen vor GUNKEL, BEGRICH und HUMBERT vor, der von der Forschung nicht rezipiert wurde.

Auf einen eingehenderen Überblick über die Forschung vor ihm verzichtet er und nennt nur als die wichtigsten Forscher *BUDDE*, *GUNKEL*, *BEGRICH* und *HUMBERT*.<sup>87</sup> Mit *VON RAD* läßt er die gesamte Vorgeschichte mündlich ablaufen: "Die einzelnen Erzählungsstoffe scheinen sich ... schon in der mündlichen Überlieferungsgeschichte zusammengefunden zu haben" (195). Die Erzählung müßte also literarisch einheitlich sein, schwierig werden damit für ihn die Stellen, an denen *BUDDE*s Literarkritik ansetzt. Zur Doppelung der Bäume meint er: "Nach all diesen Erwägungen läßt sich die Schlußfolgerung nicht mehr umgehen: Ursprünglich kannte die Paradiesgeschichte nur einen Baum, und zwar den Baum der Erkenntnis" (209). Der andere Baum ist rätselhaft: "Der 'Lebensbaum' ist wohl als gesondertes Motiv der Paradieserzählung zugewachsen, ohne ihr von seinem ursprünglichen Zusammenhang ein ausführliches Traditionsstück mitzubringen".<sup>88</sup> In 2,17 erkennt er wie *BUDDE* das Problem, aber er meint: "Doch läßt sich dieser Eingriff nicht als literarkritische Operation vollziehen, sondern nur als überlieferungsgeschichtliche Rekonstruktion".<sup>89</sup>

*WESTERMANN*s großer Kommentar zur Genesis führt *SCHMIDT*s Auslegung weiter. Auch er erkennt an, daß die Doppelung der Bäume Fragen aufwirft, er versucht darum, der Zufügung des Lebensbaumes einen Sinn zu geben:

"Derjenige, der dem Schluß der Erzählung das Motiv von dem Lebensbaum hinzufügte und es gleichzeitig in der Einleitung 2,9 durch Hinzufügung des Lebensbaumes verankerte, beabsichtigte damit, den 'Lebensbaum' am Geschehensbogen der Erzählung teilhaben zu lassen. ... Gerade dann aber können wir annehmen, daß es sich nicht um eine sekundäre Hinzufügung handelt, sondern um eine bewußte Komposition des J selbst, so daß die Erzählung, so erklärt, in ihrer Endgestalt als einheitliche Fügung gesehen werden kann." *WESTERMANN* sagt selber ausdrücklich, daß diese Sicht der Dinge mit der Voraussetzung steht und fällt, daß "bei den Erzählungen der Urgeschichte eine Vielzahl vorgegeben war, aus der eine Gestaltung ausgewählt wurde."<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Die Schöpfungsgeschichte 194 Anm. 1. — Auch die vorliegende Untersuchung konzentriert sich auf die Arbeiten dieser vier Forscher.

<sup>88</sup> Die Schöpfungsgeschichte 225; wenig verständlich ist, warum er anschließend meint: "Die Erwähnung des Lebensbaums fällt ja auch syntaktisch aus der Angabe von 2,9 heraus, ist nur in 3,22.24 fester verankert."

<sup>89</sup> Die Schöpfungsgeschichte 208 Anm. 3. Allerdings erläutert er nicht, warum der ursprüngliche Text verändert wurde.

<sup>90</sup> Genesis 290, Hervorhebung im Original.

Wenn 2,9 wörtlich von J stammt, macht 2,17 Schwierigkeiten. WESTERMANN gesteht, "daß die Bezeichnung des Baumes an dieser Stelle schwierig ist" und meint, die Schwierigkeit sei "eine Störung des Verlaufes der Erzählung, die dem ursprünglichen Erzähler so nicht zuzutrauen ist".<sup>91</sup> Diese Feststellung hat aber bei ihm keine Konsequenzen für die literarische Genese.

STECKS Beitrag zu Gen 2-3 erschien kurz nach den Arbeiten von SCHMIDT und WESTERMANN. Er mißt den Spannungen in Gen 2-3 mehr Gewicht bei und fragt, "wie eine im ganzen so geschlossene, im einzelnen aber unausgeglichene Geschichte wie die vorliegende Paradieserzählung entstehen konnte".<sup>92</sup> Er findet die Lösung in der Annahme einer "wenigstens in Umrissen leidlich deutlichen Paradiesgeschichte, die in Gen 2-3 verarbeitet ist".<sup>93</sup> Damit präzisiert STECK die Überlegungen zur Vorgeschichte von GUNKEL, BEGRICH, ZIMMERLI, VON RAD, ROST, W.H. SCHMIDT und WESTERMANN.

GUNKEL trennt als erster zwischen Schöpfungs- und Übertretungserzählung, BEGRICH unterscheidet zwischen zwei Erzählungen von der Übertretung, die eine handelt von der Frau, die in Gen 3 weitgehend vorliegt, in der anderen übertritt der Mensch ein Verbot, hiervon sind nur Reste zu erkennen. Die von BEGRICH angenommene Handlung (ZAW 50, 112f.) hatte etwa folgenden Inhalt: In der Urzeit erschuf Gott den Urmenschen aus Staub und ließ dann den Garten wachsen mit dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis in der Mitte. Der Urmensch erhielt den Auftrag, diesen Garten vor schädlichen Tieren zu bewachen. Als der Mensch — vielleicht zufällig — den Götterrat belauscht hatte, "raubte" er sich die Erkenntnis. Jahwe bemerkt dies und will verhindern, daß der Mensch auch noch von dem Baum des Lebens ißt (hier stellt BEGRICH 3,22 vor 3,18), er verflucht ihn zum Leben in der Steppe außerhalb des Gartens und sichert den Lebensbaum noch zusätzlich durch das Zauberschwert. — BEGRICHs These wurde öfter aufgegriffen, ZIMMERLI ist ihm ohne nähere Begründung darin gefolgt, 1949 vermutet VON RAD "..., daß der Erzählung einmal eine andere, ältere Gestalt zugrunde liege, in der nur drei Partner handelnd auftraten: Gott, Mensch und eine (chthonische?) Schlangengottheit", er fügt allerdings sofort hinzu: "Indessen, greifbar ist

---

<sup>91</sup> Genesis 303. Auch SPEISER vertritt die überlieferungsgeschichtliche Position: "Behind the present episode lay many traditions which provided the author with his raw material. In the end product, however, the component parts have been blended beyond much hope of successful recovery." Entsprechend dieser resignierenden Feststellung verzichtet er darauf, über diese Versuche auch nur zu referieren, AB 1,25. — Ebenso hat H.N. WALLACE die Vorgeschichte der Motive von Gen 2-3 eingehend untersucht, ohne auf literarkritische Fragen einzugehen.

<sup>92</sup> Die Paradieserzählung 17 und 20.

<sup>93</sup> Die Paradieserzählung 44. Mit dem Begriff "Paradiesgeschichte" schließt STECK sich BEGRICH an, der damit die Erzählung auf der Stufe vor der Vereinigung mit der Schöpfungsgeschichte bezeichnet hat.

derlei nicht."<sup>94</sup> Zustimmung erhält Begrich auch von ROST, Noah, der Weinbauer 53 Anm. 24; MCKENZIE, *Literary Characteristics* 566; ablehnend zur Verfehlung der Frau W.H. SCHMIDT, *Schöpfungsgeschichte* 225; für "wahrscheinlich" hält SCHOTTROFF,, "daß die Vertreibung aus dem Paradiese offenbar die ursprünglich mit der Paradieses- und Sündenfalltradition verbundene Pointe ist" (Fluchspruch 90); auch WESTERMANN stimmt BEGRICH vorsichtig zu (Genesis 365f.).

Zu einem genaueren Ergebnis will STECK in dieser Frage kommen. In der Erteilung des Verbots nur *an den Menschen* und in seiner Vertreibung aus dem Garten *allein ohne Erwähnung der Frau* sieht er das entscheidende Argument dafür, daß es eine Vorstufe gegeben hat, die er mit BEGRICH als "Paradiesgeschichte" bezeichnet.<sup>95</sup> Sie ist nicht im Wortlaut rekonstruierbar, läßt sich aber ihren Inhalten nach beschreiben:

"..., dann gehören zu ihr sicher die schon genannten Erzählzüge von Aufenthalt und Vertreibung nur des Menschen aus dem Paradies, ferner die Paradieswache, die Fassung des Paradieses als Park der Gottheit, die Bezeichnung des Paradieses als Garten Eden, der eine Baum inmitten des Gartens, der als einziger, besonderer Baum im Text mehrfach eine Rolle spielt, obwohl am Anfang und Ende von Gen 2-3 zwei besondere Bäume aus dem Baumbestand des Gartens herausgestellt sind; die Vertreibung aus dem Paradies wird mit diesem in der Paradiesgeschichte exponierten Baum in der Gartenmitte zusammenhängen, weshalb wohl auch das Verbot, von ihm zu essen, das in 2,16f. bezeichnenderweise nur an den Menschen allein ergeht, zur Paradiesgeschichte gehören wird, allerdings kaum mit der Sanktion sofortiger Todesstrafe, da die Strafe ja in der Vertreibung besteht. Auch daß dieser Mensch der von Gott gebildete Ersterschaffene ist, ist auf Grund der Ezechielparallele für die Paradiesgeschichte ebenso zu erkennen wie die übereinstimmende Handlungskontur."<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Genesis 69, an der "Schlangengottheit" hält er 1972 trotz STECKs Ablehnung fest.

<sup>95</sup> Hier unterscheidet sich seine Terminologie von der bei SCHMIDT, der bei den beiden Bestandteilen von Gen 2-3 von der Schöpfungsgeschichte und der Paradiesgeschichte spricht. Meint er beides zusammen, dann spricht er von Gen 2,4b-3,24 (vgl. *Schöpfungsgeschichte* 194ff.). WESTERMANN dagegen bezeichnet die Übertretungserzählung meist als "Paradieserzählung". Um Mißverständnissen vorzubeugen, wird im folgenden die von STECK angenommene Vorstufe des heutigen Textes in Anführungszeichen als "Paradiesgeschichte" bezeichnet.

<sup>96</sup> Paradieserzählung 39f. — Die Reihenfolge der Ereignisse macht Schwierigkeiten: Obwohl die Frau, als der Baum verboten wurde, noch nicht erschaffen war, spricht diese und nicht der Mensch mit der Schlange darüber. Daß diese Reihenfolge, zuerst Verbot und dann Erschaffung der Frau, sinnwidrig ist, zeigt unfreiwillig auch HUTCHINSON, der versuchsweise die ganze Paradieserzählung in einem Satz unterbringt und hier umstellen muß. Siehe dazu unten § 1.4.

STECK stimmt damit BEGRICH darin zu, daß es eine Erzählung von der Verfehlung des Urmenschen gegeben habe; an Stelle der Annahme einer zweiten Erzählung von der Verfehlung der Frau erwägt er die "allerdings unbeantwortbare Frage ... , ob die Paradiesgeschichte nicht Züge enthalten hat, die — nur vom Menschen handelnd — jetzt der Verfehlungs- und Verhörszene zugrunde liegen."<sup>97 98</sup>

STECK prüft bei der Beschäftigung mit BEGRICHs Hypothese die verschiedenen Möglichkeiten eingehend. Bei dem von BUDE erkannten Problem der beiden Bäume ist er allerdings weniger aufmerksam, er behauptet nur, daß die Paradieserzählung nicht "durch einzelne Zusätze ergänzt ist".<sup>99</sup> Während sich VON RADS Auslegung dadurch auszeichnet, daß er die Spannungen auch da registriert, wo er keine Lösung weiß, geht STECK auf die Doppelung der Bäume kaum und die vorzeitige Nennung der Qualität des verbotenen Baumes im Verbot gar nicht ein.<sup>100</sup> Vielleicht hielt er das in der damaligen Situation der

---

<sup>97</sup> Paradieserzählung 41. Nicht zur "Paradiesgeschichte" gehören nach STECK die Schlange und der Lebensbaum. Bei der Schlange verweist STECK auf ihr Fehlen in Ez 28, bei dem Lebensbaum darauf, daß schon der einmalige Genuß Unsterblichkeit verschafft hätte, vgl. dazu unten § 2.3.

<sup>98</sup> Nur wenige Forscher haben sich zu STECKs These geäußert. CRÜSEMANN meint unter Berufung auf STECK: "Der wechselnde Sprachgebrauch, der zwischen Mensch und Mann, 'ādām und 'iš schwankt, läßt deutlich erkennen, daß der Text nicht völlig aus einem Guß sein kann. Aus diesen Gründen und aus weiteren Anhaltspunkten heraus wird man mit großer Sicherheit vermuten können, daß auch hinter Gen 2-3 eine Erzählung steht, die nur von dem einen Menschen, 'ādām, handelt" (CRÜSEMANN, Herr 57). Zustimmend auch BIRD, Forschung (9f.), sie betont, daß die Frau das Verbot kennt, obwohl es "allein an 'den Menschen' gerichtet" wird (12). Allerdings arbeitet sie auch nicht redaktionsgeschichtlich, vgl. ihre Überlegung, daß die Motive in Gen 3 "auf eine Vorgeschichte vor ihrer Einordnung in die jahwistische Erzählung" deuten.

<sup>99</sup> Paradieserzählung 24. Damit wendet sich STECK gegen HÖLSCHER und Fuß, eine Seite vorher hat er schon BUDE und ebenso BEGRICHs Rekonstruktion einer Quelle J<sup>e</sup> zurückgewiesen. Diese Ablehnung mußte auch HUMBERTS redaktionsgeschichtlichen Vorschlag betreffen, den STECK allerdings nicht eigens erwähnt.

<sup>100</sup> Paradieserzählung 36. Ein Zitat soll diesen Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit BUDES Argumenten belegen: "Daß das dem Menschen von Jahwe gegebene Gebot ( 2,16f.) seine feste Funktion im Erzählungsganzen hat, bedarf keines Wortes; mit der Zuweisung der Baumfrüchte als Nahrung setzt es nicht nur den schon geschilderten Baumgarten (2,8f.) und als Kontrast die als noch nicht bestehend angesprochene Ernährungsweise durch Ackerbau (2,5) voraus; sondern gibt mit seinem Verbot, vom Erkenntnisbaum zu essen, auch das dramatische Element für den weiteren Handlungsverlauf ab, auf das in Gen 3 immer wieder Bezug genommen wird (3,1-6.11f.17.22)." (28f) Diese Sätze stehen in dem Abschnitt "Literarkritische Lösungsversuche". Wenn man sich daran erinnert, welche Überlegungen BUDE zur Doppelung der Bäume angestellt hat und wie viele Exegeten ihm gefolgt sind, dann kann es überraschen, daß STECK dies alles mit Schweigen übergeht. Auch in der "Einzelexegese der Erzählung" (65ff.) kommentiert STECK das Verbot, ohne BUDES Hinweis zu berücksichtigen: "Achtet man auf den Kontext der



Forschung für unnötig. "Seit Hermann Gunkel hat die Forschung ... immer mehr den überlieferungsgeschichtlichen Lösungsweg zum Verständnis der Spannungen in Gen 2-3 beschritten, und gegenwärtig zeichnet sich geradezu Übereinstimmung ab" (36).

Überlieferungsgeschichtlich arbeiten auch WALLACE, SPEISER und NIELSEN, aber im Gegensatz zu den meisten deutschen Forschern verzichten sie auf alle Versuche, Vorstufen zu rekonstruieren. Letzterer gibt statt dessen eine Zusammenstellung aller mythischen Motive, die der Jahwist verwendet hat: Man's creation, Myth of Paradise, Creation of the Animals, Creation of the Woman, The Myth of the Tree of Life. Aus ihnen habe der Jahwist die vorliegende Erzählung geschaffen.<sup>101</sup>

### 1.2.6 Redaktionsgeschichte

Die Neuere Urkundenhypothese, die ungefähr ein ganzes Jahrhundert lang von vielen als festes Ergebnis der Forschung angesehen wurde, verliert seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mehr und mehr ihre Geltung.<sup>102</sup> Als Werkzeug einer "Neuanalyse" konnte nur die Literarkritik in Frage kommen.<sup>103</sup> Ist der Text Schritt für Schritt gewachsen, so muß er auf jeder dieser Redak-

---

beiden Verse, so fällt auf, daß dies an den Menschen ergehende Gebot eingerahmt ist von Akten, die einzig Ausdruck gütig zugewandter Wohltätigkeit für seinen erschaffenen Menschen sind — zuvor die Einrichtung eines köstlichen Lebensbereiches, danach die Vergabe von Gemeinschaft mit Lebendigem. Unter diesem Akzent positiv-günstiger Lebensausstattung des ursprünglichen Menschen muß auch das hier ergehende Gebot gesehen werden" (77). BUDDES Hinweis, daß die Benennung des Baumes die Worte der Schlange vorwegnimmt, wird damit übergangen.

<sup>101</sup> Creation, HUCA XLIII Appendix II 20-22. Vgl. auch Sur la théologie 55-63. — NIELSEN will damit aber wohl nicht sagen, daß diese Mythen dem Jahwisten in *diesem* Wortlaut vorlagen.

<sup>102</sup> Auf diesen Zeitraum als Lebensdauer für übergreifende Pentateuchtheorien verweist das gemeinsame Vorwort von GERTZ, SCHMID und WITTE zu ihrem Sammelband "Abschied vom Jahwisten" auf Seite V. — Auch VON RAD räumte 1972 die Notwendigkeit "einer umfassenden Neuanalyse des pentateuchischen Erzählgutes" ein (Genesis, 9 1972, 362). Vgl. auch den Aufsatz "Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1-14", in dem er nicht damit rechnet, daß die Verteilung der Stoffe auf Quellenschriften sich noch einigermaßen befriedigend durchführen lassen wird.

<sup>103</sup> Vgl. hierzu H.-C. SCHMITT, der unter Berufung auf KAISER und SMEND den "redaktionsgeschichtlichen Ansatz als das Gebot der Stunde" bezeichnet, in: Die Hintergründe der neuesten Pentateuchkritik 90.

tionsstufen sinnvoll gewesen sein, und die ihn verändernden Redaktionen müssen in ihrer Motivation einsichtig gemacht werden.<sup>104</sup> Die Schwierigkeit dieser Aufgabe ist nicht leicht zu überschätzen; wie sich zeigen wird, liegt hier die Schwäche aller vorliegenden Lösungsversuche.

Für Gen 2-3 bedeutete das Programm dieser "umfassenden Neuanalyse", daß die literarkritische Arbeit an BUDDER und GUNKEL'S Überlegungen anknüpft. Wegweisend wurde für diese Fragestellung ein Aufsatz von H. GESE. Dieser erkennt HUMBERT'S Vorschlag als bahnbrechende Leistung an<sup>105</sup>, zugleich aber macht er dessen wenig überzeugenden Vorschlag zum Lebensbaum überflüssig, indem er einen zweiten Redaktor einführt.<sup>106</sup>

GESE setzt die Forschung als bekannt voraus und geht nicht auf die Arbeiten von SCHMIDT, WESTERMANN und STECK ein. So werden STECK'S Argumente für eine "Paradiesgeschichte" bei ihm nicht diskutiert, auch folgende Forscher haben dies nicht nachgeholt. STECK'S Arbeit wurde zwar in dem Aufsatzband "Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament" 1982 nachgedruckt und fand breite Resonanz, nicht berücksichtigt wurde dabei jedoch sein Hinweis auf eine Kohärenzstörung, die zwar literarkritisch wahrnehmbar ist, nämlich die Erschaffung der Frau erst nach der Erteilung des Verbots, die jedoch nicht literarkritisch erklärbar ist — nämlich durch die redaktionsgeschichtliche Rekonstruktion einer Vorgängergestalt, die diesen Anstoß nicht hat.

GESE hatte in seinem Aufsatz eine prägnante These formuliert, die folgenden redaktionsgeschichtlichen Arbeiten versuchten, von dieser Basis aus eine die ganze Paradieserzählung umfassende Redaktionsgeschichte zu formulieren. Die Aufgabe bestand darin, zwei Größen zu verbinden: BUDDER und GUNKEL hatten die Probleme benannt; in der damaligen Forschungssituation mußten sie auf die

---

<sup>104</sup> Man kann an dieser Stelle das Gilgamesch-Epos zum Vergleich heranziehen; die sumerischen Einzelerzählungen, die altbabylonische Fassung und die "Standardversion" aus Ninive sind jeweils selbständig überliefert und TIGAY, *Evolution* stellt dazu (20) fest: "each version be taken seriously as a piece of literature in its own right".

<sup>105</sup> "Bei der Beurteilung von Gen 2,4b-3,24 wird man von der auch heute noch grundlegenden Monographie P. HUMBERT'S ... ausgehen können und feststellen, daß der Jahwist in seine Paradiesgeschichte eine übernommene Schöpfungsgeschichte (2,4b-7.9a.15\*.18-24 [3,20(f)?]) eingearbeitet hat." GESE, *Lebensbaum* 99.

<sup>106</sup> "Wir müssen also dabei bleiben, daß 3,22 und 24 insgesamt eine in sich geschlossene Ergänzung zur jahwistischen Paradiesgeschichte darstellen, die zwar den Zusatz 2,9b und die Umformung 2,17aα nach sich gezogen hat, aber sonst in keiner Erzählungsverbindung zum Vorhergehenden steht" (*Lebensbaum* 101).

Redaktionen des Jahwisten, des Jehowisten und des Pentateuchredaktors verteilt werden. Angesichts der Schwierigkeit dieser Aufgabe kann es nicht erstaunen, daß alle nun vorzustellenden Entwürfe ihre Schwachstellen haben und sich nicht durchsetzen konnten.<sup>107</sup>

Als erster versuchte WEIMAR die von GESE formulierte Aufgabe zu lösen.<sup>108</sup> Während bei WESTERMANN der Jahwist die mündlich überlieferten Erzählungen von der Erschaffung und der Übertretung zu einem neuen Ganzen zusammenfügt, werden bei WEIMAR daraus literarische Quellen, "eine *Geschichte von der Erschaffung des Menschen* (...) und eine *Geschichte von der Übertretung des Jahwegebotes durch den Menschen*"<sup>109</sup>, die der Jahwist zu einer "Urgeschichte" vereinigt. Damit ist GUNKELS Erkenntnis Rechnung getragen; BUDDE wird damit berücksichtigt, daß der Jehowist 2,24; 3,8.20.22.24 hinzufügt, dazu kommen kleine Nachträge des P<sup>R</sup>.<sup>110</sup>

Auch DOHMEN läßt die Textgeschichte mit zwei vorjahwistischen Stücken beginnen, die der Jahwist vereinigt.<sup>111</sup> Die anschließende Redaktion des Jehowisten fügt beide Bäume gleichzeitig in den Text ein; diese Lösung ist eher unbefriedigend, denn sonst ist die Doppelung der Bäume Ausgangspunkt für die Bestimmung *verschiedener* Redaktionen.<sup>112</sup> Von P<sup>R</sup> schließlich wird diese Erzählung mit Gen 1 verbunden, diese Redaktion erhält bei DOHMEN mehr Gewicht als bei WEIMAR.

<sup>107</sup> Man kann an GESES Rekonstruktion zwei Fragen stellen, erstens, warum der Mensch allein ohne Erwähnung der Frau aus dem Garten vertrieben wird. Für STECK war dieser Umstand ein Argument für die "Paradiesgeschichte". Zum andern zeigt A. MICHEL, daß in 2,9 die Stellung der Apposition "mitten im Garten" zwischen den beiden Bäumen grammatisch korrekt ist und fragt dann, ob die nachträgliche Einfügung des *Lebensbaumes* wirklich wahrscheinlich ist. Zu beiden Fragen siehe unten § 2.2.4.

<sup>108</sup> Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, 1977.

<sup>109</sup> WEIMAR, Untersuchungen 130, Hervorhebungen im Original. — WEIMAR fügt den Nebensatz an: "die beide nicht unabhängig voneinander bestanden haben können". An dieser Stelle ist seine Position nicht eindeutig; denn wenn die beiden Erzählungen "nicht unabhängig voneinander" gewesen sein können, dann bilden sie von Anfang an eine wie auch immer beschaffene Einheit.

<sup>110</sup> WEIMAR kommt ohne Änderung in 2,17 aus, weil in seiner Quelle die Übertretung gleich auf das Verbot folgt, denn für ihn sind die Erschaffung der Frau ebenso wie die Verführung durch die Schlange spätere Erweiterung.

<sup>111</sup> Das eine (2,5-7\*; 3,23\*) handelt von der "Erschaffung und Bestimmung des Menschen", das andere (3,1-7\*) von der "Scham als Zeichen von Schuld" (DOHMEN, Schöpfung 169-180). In der 2. Auflage (352) sieht er die Möglichkeit der Bestimmung der zweiten Erzählung vorsichtiger.

<sup>112</sup> 209ff, in dieser Hinsicht ist auch WITTES Analyse unbefriedigend, s. u. § 1.2.7.

Anders als WEIMAR und DOHMEN will RUPPERT in der Erzählung von der Erschaffung der Menschen keine selbständige Tradition sehen.<sup>113</sup> Darum steht bei ihm am Anfang nur *ein* Text, ein Mythos, der davon erzählt, daß der Mensch in den Garten kommt, wo er von allen Bäumen außer dem des Lebens essen darf, der Grund für dieses Verbot ist die *invidia deorum*. Er übertritt — ohne Verführung durch eine Schlange — das Verbot und wird vertrieben.<sup>114</sup> Der Jahwist macht aus diesem Mythos eine Erzählung von Schuld und Strafe. Die Umwandlung des Lebensbaumes in einen Erkenntnisbaum schließlich schreibt er dem Jehowisten zu, dieser habe auch die Erzählung von der Erschaffung der Frau (2,18-23) hinzugefügt, die er weitgehend einer Vorlage entnommen habe. Der Pentateuchredaktor habe durch wenige bearbeitende Sätze, z.B. 2,4b, die beiden Kapitel mit Gen 1 verknüpft (Genesis 124).

WEIMAR, DOHMEN und RUPPERT wollen die Genese des jahwistischen "Dokumentes" mit der Annahme einer Quelle und von Redaktionen durch J, JE und P<sup>R</sup> bestimmen. Dabei rechnen sie nicht mit einer Möglichkeit, die VERMEYLEN einbezieht, nämlich der einer dtr Redaktion.<sup>115</sup> Dieser läßt die Schöpfungserzählung aus der davidischen Zeit stammen, sie umfasse 2,4b-5\*, 7-8\*, 18-23.<sup>116</sup> J verbindet diese mit einer alten Paradieserzählung<sup>117</sup> und fügt das Motiv der Erkenntnisbaumes hinzu.<sup>118</sup> Die nächste Bearbeitung ist dtr Ursprungs, sie

---

<sup>113</sup> Er begründet dies damit, daß "keine Menschenschöpfungserzählung aus der Umwelt Israels bekannt ist, die ausdrücklich von der Erschaffung des Mannes *und* der Frau berichtet" (Genesis 118, Hervorhebung im Original).

<sup>114</sup> RUPPERTS "Mythos" ist mit WEIMARS Erzählung "Sündenfall des Menschen" nicht identisch, sie entsprechen sich aber in entscheidenden Partien. STECK hatte allerdings abgelehnt, daß der "Lebensbaum" in der Mitte des Gartens stehe. RUPPERT bezieht sich trotz dieser Nähe nicht auf STECK. — Daß das Motiv der Schuld auch schon in dem "Mythos" anklingt, hat RUPPERT selber konzediert (Genesis 122).

<sup>115</sup> Damit wertet er ALONSO-SCHÖKELS Hinweis auf Elemente einer Theologie "di Alleanza" für die Redaktionsgeschichte aus.

<sup>116</sup> "L'homme y exprime sa condition d'exilé nostalgique loin du centre vital par lequel il se sent toujours attiré. Qu'il veuille ou non, l'homme est perpétuellement amené à franchir les limites qui lui sont assignées, et ce péché ne peut que l'enfoncer plus loin des sources de vie" (Bijdragen 41, 243), damit knüpft er an HUMBERTS Analyse an.

<sup>117</sup> Nach VERMEYLEN müßte der Lebensbaum also schon in der Vorlage gestanden haben. Mit dieser Bestimmung widerspricht er GESE, der mit BUDDÉ den Lebensbaum für redaktionell erklärt.

<sup>118</sup> VERMEYLEN, La formation 66: "Désormais, l'histoire du Paradis vise plus concrètement l'incapacité pour les hommes de s'emparer par leur propre initiative du pouvoir royal, réservé par YHWH à son élu."

umfaßt 3,14.16-18a.20.21 und will den Gedanken der Gerechtigkeit betonen.<sup>119</sup>

VERMEYLEN benennt die Redaktionsstufen selber mit den drei Schlagworten: "mythe", "écrit politique", "histoire morale".<sup>120</sup> — Eine Übersicht kann den Vergleich der Redaktionsstufen bei den genannten Autoren erleichtern:

<i>WEIMAR</i>	<i>DOHMEN</i>	<i>RUPPERT</i>	<i>VERMEYLEN</i>
<i>Quellen:</i> "Erschaffung" und "Übertretung"	<i>Quellen:</i> "Erschaffung" und "Ursprung der Scham"	<i>Quelle:</i> Mythos vom Neid der Gottheit	<i>Quelle:</i> Erschaffung
<i>J-Redaktion:</i> Verbindung beider Texte	<i>J-Redaktion:</i> Verbindung beider Texte	<i>J-Redaktion:</i> Schuld und Strafe	<i>J-Redaktion:</i> "écrit politique"
<i>JE-Redaktion</i>	<i>JE-Redaktion</i>	<i>JE-Redaktion</i>	<i>dtr Redaktion</i>
<i>P<sup>R</sup>-Redaktion</i>	<i>P<sup>R</sup>-Redaktion</i> im Sinne von P	<i>P<sup>R</sup>-Redaktion</i> im Sinne von P	

<sup>119</sup> "Ces additions (im Original: additons) s'imposaient d'autant plus que, dans le texte J, seul l'homme était frappé de la peine de l'expulsion, alors qu'il n'avait joué qu'un rôle second dans le péché; à moins d'être corrigé, un tel récit devait conforter dans leur révolte ceux qui accusaient YHWH d'injustice et de méchanceté" (Pentateuque 84). — Die Gerechtigkeit Gottes wird in Gen 4 durch die Verse 1b, 6-7, 11-12a, 13-15, 16b und in Gen 6-8\* durch 6,5-6 unterstrichen. Aber auch für Gen 2-3 gilt: "Le péché n'est pas une fatalité, mais résulte d'un libre choix, ce qui justifie du même coup la sanction" (Pentateuque 245).

<sup>120</sup> Pentateuque 248f. — VERMEYLEN sieht in Gen 2-3 ein Kapitel des Jahwisten, das dtr überarbeitet wurde. Man könnte diese dtr Überarbeitung in Parallele setzen zu BLUMS dtr Bearbeitung der Vätergeschichte, die dieser drei Jahre nach VERMEYLENS Aufsatz veröffentlicht hat. — Die dtr Theologumena werden auch von VAN SETERS betont. Weil bei ihm der Text im Unterschied zu VERMEYLEN einheitlich ist, datiert er ihn spät.

### 1.2.7 Die Schöpfungsgeschichte als Grundschrift

Zwei Arbeiten kehren 1993 zurück zu HUMBERT und betrachten die Schöpfungserzählung als einzige Quelle.<sup>121</sup> Während CARR mit diesem nur *einen* Redaktor annimmt, ist die Redaktionsgeschichte bei LEVIN sehr differenziert:

J <sup>Q</sup>	2,5aα.7*.8*.19*.20a*.21*.22*;3,20.21*
J <sup>R</sup>	2,5aβ.b.9*.15-18,23.25*; 3,6aα.7a.8-13b.14.16aα.17.19*.23*, dazu redaktionelle Zufügungen zu J <sup>Q</sup>
J <sup>S</sup>	2,24; 3,7b; 3,18a.19aα.24a;
R	2,4b, 7b, 19b
R <sup>S</sup>	Ein Speisegebot: 2,18b; Der Mensch ist aus Staub geschaffen: 3,19b; Die Versuchung: 3,1-5.6a.13b-14; Das "Protevangeliem": 3,15; Der Baum des Lebens: 2,9bβ, 3,22.24b; Die Paradiesquelle und die vier Ströme: 2,6.10-14 <sup>123</sup>

Die Konsistenz dieser Schöpfungserzählung hat BLUM jüngst in Frage gestellt und auf "einige narrative Leerstellen/Unstimmigkeiten" in LEVINS Schöpfungserzählung hingewiesen. Das stärkste Argument ist der Hinweis auf das Motiv des Gartens: "Im übrigen läßt auch schon die Einführung des herrlichen Gottesgartens ... wohl mehr erwarten als eine temporäre Vorbereitung der Geschöpfe. Mehr noch, man hat damit zu rechnen, daß gebildete Adressaten dabei selbstverständlich Traditionen vom Urmenschen und vom Gottesgarten assoziieren". BLUM nennt die Schöpfungsgeschichte darum "lediglich den Torso einer Erzählung".<sup>124</sup>

Hier sollen zwei weitere Probleme von LEVINS Konzeption genannt werden: das der inneren Konsistenz der Erzählung des J<sup>R</sup> und das der mangelnden

<sup>121</sup> D. CARR, JBL 112, 1993, 577-595; C. LEVIN, Der Jahwist, FRLANT157, 1993. — Damit folgen sie HUMBERT, wie vor ihnen schon VERMEYLEN, siehe oben § 1.2.6. — In der Zwischenzeit blieb HUMBERTS Vorschlag trotz GESES Aufsatz (§ 1.2.6) ebenso unbeachtet wie GUNKELS Trennung zwischen Schöpfungs- und Übertretungserzählung seit dem Erscheinen seines Kommentars 1901 bis zu BEGRICHS Aufsatz 1932 unbeachtet geblieben war.

<sup>123</sup> Von der letzten Phase der Redaktionsgeschichte allerdings sagt LEVIN: "Die Unterteilung in nachjahwistische und nachendredaktionelle Ergänzungen geschieht weitgehend nach Vermutung" (Jahwist 87 Anm. 9).

<sup>124</sup> Gottesunmittelbarkeit 13, als weitere Kritikpunkte nennt Blum ebenda die "als-noch-nicht-Aussage", den Zweck der Tiere, die Erschaffung der Frau nach den Tieren aus der Rippe, die Frau als "Mutter allen Lebens".

Übereinstimmung mit der Theologie des Jahwisten. Die Voraussetzung, unter der das Essen von dem Baume stattfindet, unterscheidet sich bei LEVINS Jahwisten grundlegend von der im kanonischen Text, weil er 3,1-5 einer nachjahwistischen Redaktion (R<sup>S</sup>) zuschreibt. Daraus folgt:

"Ahnungslos greift sie nach der verbotenen Frucht; denn als das Verbot erlassen wurde, war sie noch nicht zugegen. ... Auch beim Mann bleibt offen, ob er weiß, was er ißt. Seine Beteuerungen, die Frau habe ihm von dem Baum gegeben, lassen auf das Gegenteil schließen."<sup>125</sup>

Das Aussprechen des Verbots vor der Erschaffung der Frau ist damit für Levin nicht eine der Spannungen, die sich aus der Verbindung von Schöpfungs- und Übertretungserzählung ergeben, sondern es ist beabsichtigt, weil die Menschen so das Verbot unwissentlich verletzen, die Übertretung ist also nicht *als Übertretung* beabsichtigt.<sup>126</sup> Allerdings hält LEVIN im Widerspruch dazu trotzdem an der Kategorie "Ungehorsam" fest. Er muß dies tun, weil sonst die folgenden Strafworte an Frau und Mann nicht motiviert wären:

"Ungeachtet dessen, was man später in Gen 2-3 hineingeschrieben und bis auf den heutigen Tag an anthropologischen Grundaussagen herausgelesen hat, wird man von daher fragen dürfen, ob es dem Jahwisten nicht einfach nur darum zu tun war, auf irgendeine Weise einen ersten Ungehorsam und seine Folgen zu schildern."<sup>127</sup>

Nach dieser Anfrage an die Konsistenz der jahwistischen Erzählung sei zweitens auf Spannungen zwischen dieser Erzählung von einem "ersten Ungehorsam" und der Theologie des Jahwisten hingewiesen.

---

<sup>125</sup> Jahwist 86. In dem Wechsel der Präposition bei "sprechen zu" zwischen  $\text{ב}$  und  $\text{ל}$  sieht LEVIN ein literarkritisches Argument dafür, daß die Verführung durch die Schlange, 3,1-5, eine "nachendredaktionelle Ergänzung" sei. Dies Argument werde durch den Inhalt gestützt, denn "in der Tat ist der Sündenfall denkbar, ohne daß die Versuchung vorausgeht" (90). Auch das "Raffinement", mit dem die Schlange die Frau anspricht, sei "für die übrige Erzählung, die mit einfachen Mitteln gradlinig ihr Ziel verfolgt, untypisch, wie die Verhörszene am besten zeigt" (Jahwist 90).

<sup>126</sup> Kein Problem sieht hierin R.G. KRATZ: "Ohne es zu wissen, übertritt das erste Menschenpaar das Verbot, verliert seine kindliche Naivität und kommt zu Bewußtsein" (Komposition 254f). — Dieselbe Schwierigkeit wie bei LEVIN liegt bei BUDDE vor, worauf schon LODS hingewiesen hat: "S'il n'y avait pas eu désobéissance consciente chez les contrevenants, ces sentences apparaîtraient souverainement injustes." LODS erwägt weiter, daß bei einem versehentlichen Verstoß eine Vertreibung angemessen erscheinen kann, nicht aber die Strafworte (ThBI 12, 3).

<sup>127</sup> Jahwist 85.

"Der Jahwist nimmt seinen Gott Jahwe vorbehaltlos für die eigenen Belange in Anspruch. Er kennt nicht wie die Gerichtspropheten und die auf die Gerichtsprophetie antwortende deuteronomistische Theologie die Distanz zwischen Jahwe und seinem Volk. ... Seine Vorstellung der Sünde aber ist, abgesehen von dem Sündenfall des Urmenschen, auf die nicht zu Jahwe gehörende Menschheit begrenzt. Daß Israel seinem Gott abtrünnig werden könnte, ist an keiner Stelle in Erwägung gebracht."<sup>128</sup>

Mit der Parenthese "abgesehen von dem Sündenfall des Urmenschen" deutet LEVIN an, daß er selber die Erzählung von einem "Sündenfall" nur mit Mühe mit der theologischen Konzeption seines "Jahwisten" verbinden kann.<sup>129</sup>

Trotzdem sieht er in der Paradieserzählung einen Text, der zu seinem "Jahwisten" dazugehört, und es ist verständlich, wie er dazu kommt. Liest man nämlich seine "grundlegenden Beobachtungen" in den Joseph- und Jakoberzählungen,<sup>130</sup> wo er zwischen Quelle und Redaktion unterscheidet, dann ergibt sich auch für Gen 2-3 das Programm, zwischen beiden zu unterscheiden. Angesichts

---

<sup>128</sup> Jahwist 429.

<sup>129</sup> Er versucht folgende Brücke zu schlagen: "Im weiteren Verlauf des jahwistischen Geschichtswerks zeigt sich, daß der Jahwist den Sündenfall und seine Folgen mindestens ebenso sehr als heilsgeschichtliches wie als anthropologisches Grunddatum verstanden wissen will. Die *Conditio humana*, wie sie in 3,16-17.19aß umrissen ist, ist ein Ausgangspunkt, der in der anschließenden Geschichte nicht unveränderlich bleibt. Sie verschiebt sich im positiven wie im negativen Sinne. Maßgebend ist die Zweiteilung der Menschheit in jene, die dem Gott Jahwe zugehören, und in die anderen, die ihm fern sind. ... Wir können eine Art Fluchlinie unterscheiden, die, mit Kain einsetzend, bis ans Ende des jahwistischen Geschichtswerks fortgeführt wird und in der Sintflut, der Zerstörung Sodoms und in der Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer ihre dramatischen Höhepunkte findet. In ihr wird der Ausgangs-Fluch 3,17 drastisch verschärft. Dem steht in den Setiten die andere Linie der Menschheit gegenüber" (Jahwist 86). Man kann allerdings fragen, welchen Sinn es hat, daß die Menschheit, wenn sie in der Gegenwart des Jahwisten zweigeteilt ist, auf einen einzigen Ursprung zurückgeführt wird. — Neu ist die Mühe mit diesen Schwierigkeiten nicht, auch GUNKEL stand vor der Frage, wie sich "Kindersünde" und Schuld verknüpfen lassen: "Die Sünde, die der Mensch getan hat, wird zwar, wo ihre psychologische Entstehung geschildert wird, als eine Kindersünde dargestellt; aber bei der Verfluchung heißt es doch mit großem Ernste, daß es eine Übertretung gewesen ist" (Genesis 32). — Auch H.-J. STOEBE hat auf diese Differenz zwischen Gen 2-3 und der Vätergeschichte hingewiesen. Nach Gen 2-3 soll der Mensch nicht selber entscheiden, was Gut und was Böse ist, sondern sich an Gottes Gebot halten. STOEBE fragt, wie es sich damit in der Vätergeschichte verhält: "Die Vätergeschichte verläuft so, daß die Patriarchen in einer bestimmten Lage oft das tun, was ihnen nutzbringend erscheint, was sie aber in Wirklichkeit um das bringt, was nach dem Willen Gottes gut für sie ist. Diese Linie tritt wohl nur deswegen nicht deutlicher hervor, weil der Jahwist die einzelnen Traditionen schon recht fest geformt vorfand, vielleicht auch den tragenden Gedanken durch zu nachdrückliche Betonung nicht abschwächen wollte" (ZAW 65, 202f.).

<sup>130</sup> Gen 39 und 30, vgl dazu: Der Jahwist 36ff, dort noch weitere Belege.



des Forschungsstandes kommt als "Quelle" nur die Menschenschöpfung in Frage, folglich muß die Erzählung von der Übertretung Werk des J<sup>R</sup> sein. Im Rahmen seiner Arbeit wäre die einzige Alternative zu dieser Analyse der Verzicht auf Gen 2-3 gewesen; er hätte dann mit CRÜSEMANN zwischen Urgeschichte und Vätergeschichte trennen müssen.

KRATZ und SPIECKERMANN folgen in dem TRE-Artikel über die "Schöpfung im AT" fast ganz LEVINS Analyse.<sup>131</sup> Deshalb zeigen sich die oben festgestellten Schwierigkeiten der rekonstruierten Fabel auch bei ihnen: Die Frucht des Baumes führt zu der Erkenntnis, "für die keiner so recht etwas kann" (273,28), und doch ist mit der Erkenntnis Schuld verbunden, denn das Essen von dem verbotenen Baum ist ein — wenn auch tragisches — Vergehen.<sup>132</sup>

Auch WITTE hält mit LEVIN die Erzählung von der Menschenschöpfung für die ältere Schicht, nicht zugestimmt hat er aber dessen Annahme zusätzlicher Bearbeitungen in 3,1-18; dieser Teil der Erzählung ist nach seiner Auffassung "literarisch einheitlich".<sup>133</sup> Damit reduziert er die Zahl der Redaktoren auf zwei, es sind der "Jahwist" und der Endredaktor der Urgeschichte.<sup>134</sup> Neu an seiner Deutung ist, daß er den *ganzen* Teilvers 2,9b als sekundär betrachtet und daß er so mit dem Lebensbaum auch den Erkenntnisbaum ausscheidet.<sup>135</sup> Damit ändert sich die Fabel tiefgreifend: Auf die Pflanzung der Bäume im Garten folgt (ohne 2,9b-15) das Verbot, von dem Baum "in der Mitte des Gartens" zu essen — über seine Eigenschaften wird nichts gesagt und gibt es nichts zu sagen; das einzige, was ihn von den andern Bäumen unterscheidet, ist seine Position in der

---

<sup>131</sup> TRE 30, 271-274.

<sup>132</sup> TRE 30, 273,17-19. SPIECKERMANN hat seine Position inzwischen revidiert, s.u.

<sup>133</sup> Urgeschichte 155; Ausnahme seien lediglich 3,14\* und 18b, dort 161.

<sup>134</sup> Urgeschichte 248. WITTE spricht zwar vom "Jahwisten", setzt ihn aber immer in Anführungszeichen.

<sup>135</sup> "2,9b ist dann insgesamt eine Ergänzung" (WITTE, Urgeschichte 83), er konstatiert diesen Unterschied zu den bisherigen Vorschlägen ausdrücklich: "Nach der ursprünglichen Paradieserzählung handelte es sich um eine reine Gehorsamsprobe. Diese wurde sekundär in ein Verbot des 'Wissens um Gut und Böse' verändert." — Der rein formale Charakter des Verbots als Gehorsamsprobe, bei der es nicht um ein in sich sinnvolles Gebot oder Verbot geht, ist damit bei WITTE wohl unüberbietbar auf die Spitze getrieben. Es ist einleuchtend, daß dieser verbotene Baum keinen überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund haben kann. Die entgegengesetzte Position vertritt PFEIFFER, s.u.

Mitte.<sup>136</sup> WITTE folgt damit BUDDES Vorschlag zum Text in 2,17, allerdings aus einem anderen Grund, denn während es bei BUDDE darum geht, daß das Geheimnis des verbotenen Baumes nicht vorzeitig gelüftet werden sollte, ist bei WITTE kein Geheimnis mit dem Baum verbunden; in 2,17 wird lediglich bestimmt, welcher Baum zum Zweck der Gehorsamsprobe verboten sein soll: der in der Mitte.<sup>137</sup>

SPIECKERMANN hat nach der Abfassung des erwähnten TRE-Artikels "geringe Modifikationen" an der dort vertretenen Position vorgenommen;<sup>138</sup> mit WITTE betrachtet er nun die Erzählung von der Übertretung des Verbots (3,1-19a) als einheitlich. Da er sich in seinem Aufsatz vor allem der theologischen Interpretation der mittleren Stufe, das heißt der jahwistischen Erzählung, widmet und auf die Vor- und Nachgeschichte nur andeutend eingeht, seien hier nur die Grundzüge seiner Interpretation erwähnt. Ambivalent sei das "vollkommene Umfangensein der Zweiheit von der Einheit der Liebenden" vor dem Fall (54), ambivalent sei der Fall, der "nicht nur Schmälerung, sondern auch Verwirklichung der Schöpfung" ist (56); nach dem Fall gelte die "Ambivalenz von schöpferischer Kulturfähigkeit und Vergänglichkeit" (60).

KRATZ sieht in der nichtpriesterlichen Urgeschichte (ohne den Flutbericht) eine komponierte Einheit, die aus den beiden Blöcken Anthropogonie und Völkertafel besteht. Bei beiden unterscheidet er zwischen (1) der Quelle, (2) der jahwistischen Grundschrift (J<sup>G</sup>) und (3) Nachträgen. Bei der Anthropogonie liefert diese Unterscheidung den Schlüssel zur ambivalenten *conditio humana*:

"Den ersten Abschnitt der Urgeschichte, Gen 2-4, durchzieht eine merkwürdige Ambivalenz. Einerseits erzählt er nicht ohne Stolz von der Erschaffung des Menschen, seiner Fortpflanzung und seinem kulturellen Fortschritt, andererseits wird die aufstrebende Entwicklung des Menschen getrübt durch eine zunehmende Entfernung von Gott, für die die Sünde des

<sup>136</sup> Urgeschichte 81. — Die Auskunft der Schlange, der Baum könne etwas Besonderes verleihen, ist darum nach WITTE aus der Luft gegriffen. Sie erst macht aus dem Baum etwas Besonderes und stiftet "mittels der Verheißung von Allwissenheit und Autonomie" zum Ungehorsam an (Urgeschichte 159).

<sup>137</sup> Damit schreibt WITTE die Doppelung der Bäume in 2,9b einer einzigen Hand zu. An diese Schwachstelle denkt wohl GERTZ, wenn er zu dieser Lösung meint: "Daß die Verdoppelung des Motivs in der Paradieserzählung und seine damit verbundene zweifache Neufassung in einem Zuge geschehen ist, hat aber alle Wahrscheinlichkeit zuge sich." Adam 231.

<sup>138</sup> H. SPIECKERMANN, Ambivalenzen 51 Anm. 7. Den Gedanken der Ambivalenz stellt auch K. SCHMID in den Mittelpunkt seiner Deutung.

Menschen verantwortlich ist, die den Fluch Jhwhs und die Vertreibung aus dem Garten in Eden gegen Osten hin nach sich zieht. ... So lassen sich in Gen 2-4 drei literarische Ebenen unterscheiden: (1) Die ursprüngliche Anthropogonie, die von der Entstehung und dem kulturgeschichtlichen Fortschritt der kainitischen Menschheit erzählt: 2,5.7a.8.19a.20a.21-22;3,20f; 4,1abα.17-22. (2) Eine Bearbeitungsschicht, die den Fluch über die Menschheit bringt und das Überleben von der Beziehung zu Jhwh abhängig macht: 2,9abβ.16-17. (18.20b.23f.) 25; 3,6-13a.16-19a; 4,1bβ.2-5.8-12.16.25-26. Aufgrund ihres Interesses an Jhwh und dem Jhwh-Kult (4,25f) mag man sie die "jahwistische" Bearbeitung oder den "Jahwisten" nennen (J). (3) Vermischte Ergänzungen der jahwistischen Grundschrift (J<sup>G</sup>), die teils vor (J<sup>S</sup>), mehrheitlich jedoch nach Entstehung und Einarbeitung der Priesterschrift liegen (P+J=R<sup>PJ</sup>).<sup>137</sup>

GERTZ widerspricht LEVINS Lösung und macht keinen Schnitt zwischen Schöpfung und Übertretung.<sup>138</sup> Die Frage weiterer Redaktionen ist nach GERTZ schwierig: "Für sich genommen bleibt der redaktionsgeschichtliche Befund zum Motiv des Lebensbaums in 2,9 also uneindeutig. Lediglich unter Einbeziehung von 3,22 und 24 läßt sich mit einiger Sicherheit seine sekundäre Herkunft auch in 2,9 behaupten" (228). — Diese vorsichtigen Überlegungen führen ihn zu dem Ergebnis: "Das Motiv vom Lebensbaum gehört somit zu einer 2,9\*.10-15; 3, 19b.22.24; 4,16b sowie das Wort 'Staub' (אֶפֶר) in 2,7 umfassenden Bearbeitungsschicht".<sup>139</sup>

HUSSER beginnt seine Untersuchung mit dem Hinweis, daß moderne Interpreten in Gen 2-3 mehr eine Erzählung von Reifung und Emanzipation als von der Sünde finden, er sieht den Grund dafür in der Redaktionsgeschichte der Erzählung selber.<sup>140</sup> Am Anfang steht eine Schöpfungserzählung, sie wird dtr überarbeitet, schließlich durch weisheitliche Motive ergänzt. Damit wird das Thema der Übertretung und Schuld durch das der Reifung überformt. An diesem Entwurf ist aufschlußreich, welche Deutungsmöglichkeiten der Text enthält.

Im Grundtext reicht der Spannungsbogen bei HUSSER von der Feststellung in 2,5, daß noch niemand da ist, der die Erde bearbeitet, bis 3,23, wo der

---

<sup>137</sup> KRATZ, Komposition 253f, 256.

<sup>138</sup> Damit folgt er PFEIFFER, siehe dazu unten.

<sup>139</sup> GERTZ, Adam 231.

<sup>140</sup> RB 107, 234.

Mensch den Auftrag erhält, die Erde zu bestellen.<sup>141</sup> Diese Erzählung stimmt überein mit der Mythologie des Alten Orients: "l'homme a été créé pour travailler le sol".<sup>142</sup> Jünger ist der Paradiesmythos, den die dtr Bearbeitung in den Schöpfungsmythos hineingearbeitet hat.<sup>143</sup> Gemeint ist mit dem Paradies das Land, in dem "Milch und Honig fließt", und das Israel verlor, weil es dem göttlichen Gebot nicht gehorchte. Diese dtr Bearbeitung erhält eine weisheitliche Endredaktion, in der der Aspekt der Schuld in den Hintergrund tritt gegenüber dem des Gewinns der Weisheit und der Reife.<sup>144</sup> — Folgende Sätze und Satzteile rechnet er zu dieser Schlußredaktion:

- (2,9) Und Gott der Herr ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.
- (17) Aber von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (nicht: 'mitten im Garten') sollst du nicht essen.
- (2,25) Und sie waren beide nackt, der Mann und seine Frau, und sie schämten sich nicht.
- (3,1) Aber die Schlange war klüger als alle Tiere auf dem Felde und sprach zu der Frau: ...
- (5) an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen sich öffnen und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.
- (6) Und die Frau sah, daß von dem Baum gut zu essen wäre und daß er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte.
- (7) Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren, und sie flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.
- (10) Ich hörte Dich im Garten und fürchtete mich, weil ich nackt bin, darum versteckte ich mich.
- (11) Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du etwa gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen?

---

<sup>141</sup> "Je considère donc qu'il est possible — en toute hypothèse — d'isoler un récit de création constitué de: 2,4b-8, 10-14.18-24; 3,20.23." In diesem Text geht es vor allem um "la position centrale de l'homme dans le monde" (238).

<sup>142</sup> RB 107, 239. HUSSER vermutet vorexilische Abfassung, vielleicht unter Hiskia (238 Anm. 10).

<sup>143</sup> "Il y a visiblement une intrigue dans l'intrigue, mais les tensions qui en résultent parlent pour un développement ultérieur de l'intrigue originelle plutôt que pour l'œuvre d'un seul auteur"(240).

<sup>144</sup> Bei HUSSER folgen aufeinander: Mythos — dtr Bearbeitung — Weisheit, bei VERMEYLEN: Mythos — Jahwist — dtr Redaktion. — Wenn die weisheitliche Redaktion die letzte Stufe ist, hat diese den Erkenntnisbaum eingefügt, der ältere Text hätte also den Lebensbaum gehabt. Damit widerspricht HUSSER allen gegenwärtigen redaktionsgeschichtlich arbeitenden Exegeten außer VERMEYLEN und RUPPERT.

(18) Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen.

(21) Und Gott der Herr machte dem Menschen und seiner Frau Röcke von Fellen und zog sie ihnen an.

(22) Und Gott der Herr sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!

### 1.2.8 Überlieferungsgeschichtliche Überlegungen

HUMBERT schlug als erster vor, die Themen Schöpfung und Übertretung jeweils einer Grundschrift und deren Bearbeitung zuzuordnen. LEVIN übernimmt dies, zu J<sup>Q</sup> und J<sup>R</sup> kommen bei ihm weitere Bearbeitungen. Seine Analyse galt gut zehn Jahre lang vielen als Ergebnis der Forschung, ausdrückliche Zustimmung fand er u.a. bei KAISER, WITTE, KRATZ und SPIECKERMANN.<sup>145</sup> Grundsätzlichen Widerspruch dagegen erhob H. PFEIFFER.<sup>146</sup> Er hält die beiden Themen Schöpfung und Übertretung für eine Einheit, weil "einigermaßen eindeutige literarische Nähte zwischen Schöpfung und Fall kaum erkenntlich" seien.<sup>147</sup> Im Hintergrund der Verbindung von Schöpfung und Übertretung stehe eine zweistufige Anthropologie, in der auf den kreatürlichen Anfang die kulturelle Entwicklung von Familie und Arbeit folge, die mit Schuld verbunden sei.<sup>148</sup>

PFEIFFER erhebt einen zweiten grundlegenden Widerspruch, indem er sich gegen die ausschließliche Geltung der redaktionsgeschichtlichen Methode wendet, er führt die Frage nach dem "literarische(n) Grundbestand" weiter durch die nach dem "überlieferungsgeschichtliche(n) Substrat der Paradieserzählung".<sup>149</sup> Der Wortlaut sei zwar nicht mehr zu rekonstruieren, die Grund-

---

<sup>145</sup> KAISER, BZAW 261,9 Anm. 61; WITTE, Urgeschichte 155 Anm. 21; TRE 30,258-283.

<sup>146</sup> Der Baum in der Mitte des Gartens, ZAW 112, 2000, 487-500; 113, 2001, 2-16.

<sup>147</sup> Baum 488. Er ermittelt literarkritisch als Grundbestand: 2,4b.5.7\*.8.(9\*).16-18.19\*.20\*. 21-23;3,1-13a.16a<sup>1</sup>-18a.19a.23. Er weist damit WITTES Trennung zwischen Schöpfungs- und Übertretungserzählung (Urgeschichte 151-158) zurück, allerdings ohne Einzelargumentation.

<sup>148</sup> Nach PFEIFFER geht es in Gen 2-3\* um die beiden folgenden Gegebenheiten: "Geschaffen wird der Mensch in Gen 2,7\* mithin als *Natur*-, jedoch nicht als *Kulturwesen*" und "Die 'Berührung' des Baumes 'in der Mitte des Gartens' markiert demnach den Übergang vom Natur- zum Kulturmenschen" (S. 3 bzw. 11). Vgl. dazu F. STOLZ, Paradies I, TRE 25, 705-708.

<sup>149</sup> Vgl. die Zwischenüberschriften 489 und 497.

züge des Erzählgefüges seien aber noch erkennbar. Dazu gehörten: Die Erschaffung des Menschen, allerdings nicht aus der *adamah*, die Anlage eines VORGESCHICHTE Gartens mit einem "Baum in der Mitte des Gartens" und das Erlangen der Kulturfähigkeit durch "Berühren" des Baumes (Baum 497) .

Mit diesem Bemühen, nach der Literarkritik noch einen Schritt weiter in die Vorgeschichte vorzudringen, nimmt er STECKs Versuch auf.<sup>150</sup> Gemeinsam ist beiden die Erschaffung des Menschen und die Anlage eines Gottesgartens mit einem besonderen Baum "in der Mitte des Gartens". Ein Unterschied zeigt sich bei der Übertretung: Während STECK annimmt, daß von ihm zu essen verboten war, betont PFEIFFER das Verbot, ihn zu berühren und bringt es mit Gilgameschs und Enkidus Kampf gegen Humbaba in Verbindung. Die 'Berührung' des Baumes 'in der Mitte des Gartens' markiert bei PFEIFFER den Übergang vom Natur- zum Kulturmenschen (Baum 11), während bei STECK auf die Übertretung die Vertreibung aus dem Garten erfolgt. — PFEIFFERs Aufsatz erschien bald nach WITTES Untersuchung, bei diesem dient der Baum nur zur Gehorsamsprobe; PFEIFFER betont dagegen den Kontext der altorientalischen Tradition und befreit den Baum aus seiner religionsgeschichtlichen Isolierung.<sup>151</sup> —

Weitere Beiträge wären zu berücksichtigen.<sup>152</sup> Denn neben dem Hauptstrom der Forschung, der, zumindest in Deutschland, literarkritisch oder überlieferungsgeschichtlich mit den Paradigmen "Urkunde", "mündlich überlieferte Motive" und "Redaktion" arbeitet, stehen Forscher, die andere Aspekte zur Geltung bringen und eher überlieferungsgeschichtlich arbeiten. Genannt werden sollen die Vertreter der "sexuellen" Deutung und F. HVIDBERG.

---

<sup>150</sup> Vgl. oben § 1.2.5 und unten § 2.3.

<sup>151</sup> PFEIFFER will die heute vorwiegende redaktionsgeschichtliche Fragestellung nicht durch Überlieferungsgeschichte ersetzen, sondern, wie sein Vorgehen zeigt, ergänzen. Auch HARTENSTEIN, *EvTheol* 65, 2005, 277-293 weist auf das Recht dieser Fragestellung hin.

<sup>152</sup> Das Referat über die Forschung ist keineswegs erschöpfend. So wurde kaum auf die skandinavischen Beiträge eingegangen, auch wurde die feministische Forschung nicht berücksichtigt. Da die vorliegende Arbeit jedoch sich methodisch vor allem der im deutschen Sprachraum überwiegenden Literarkritik sowie der Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte verpflichtet weiß, ist diese Beschränkung sinnvoll.

Auf die sexuellen Konnotationen der Erzählung hat zuerst GUNKEL<sup>153</sup> hingewiesen, manche sind ihm gefolgt.<sup>154</sup> Diese Deutung wird immer wieder zurückgewiesen,<sup>155</sup> aber ebenso hartnäckig auch immer wieder erneut vorgetragen. Nachdem in den letzten Jahren MICHEL und ROTTZOLL sie in Aufsätzen vertreten haben,<sup>156</sup> hat SEEBASS sie in seinem Genesis-Kommentar am eingehendsten dargestellt. Da der Text des Mythos sich nicht mehr herstellen lasse, paraphrasiert SEEBASS den Inhalt:

"Einer der Götter legte in Eden einen Garten an und setzte »Menschheit« als Mann und Frau dort hinein. Er ließ Bäume wachsen, darunter im Garten den Baum der Erkenntnis von Gut

---

<sup>153</sup> Er schreibt: "Demnach ist aus einem Vergleich von 2,25 und 3,7 zu erschließen, was der Erzähler sich unter der Erkenntnis von Gut und Böse vorstellt. Daran, daß die ersten Menschen sich nicht schämen, zeigt er, daß ihnen diese Erkenntnis fehlt; daß sie sich schämen beweist, daß sie sie besitzen. Das Wissen oder nicht-Wissen, das hier in Betracht kommt, ist also in erster Linie das um den *Unterschied der Geschlechter*" (14, Hervorhebung im Original). — Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei GUNKEL ein Zeuge für die "sexuelle" Deutung von Gen 2-3, doch seine Kommentierung der Feigenblätter von 3,7 mahnt zu vorsichtigem Urteil: "Daß der Erzähler hier nur von der Verhüllung der Menschen und nichts anderem berichtet, zeigt seine feine Empfindung. Der alte Stoff mag viel gröber gewesen sein" (Genesis 18). So auch zum Stichwort "Paradies" (<sup>1</sup>RGG IV 1195): "Es ist das Wissen um den Unterschied der Geschlechter ... Das 'Gewissen' ist dabei mit eingeschlossen, aber nicht allein gemeint."- Allerdings sagt GUNKEL nirgendwo deutlich, daß nur das Wissen um den Unterschied der Geschlechter, nicht aber die konkrete sexuelle Erfahrung gemeint sei. Diese Auskunft findet sich nur bei Hans SCHMIDT, der schon in einer "Studentenarbeit" die These entwickelt hatte, daß das "Erkennen" sexuell gemeint sei; dagegen habe GUNKEL eingewendet, daß der Satz "er erkannte sein Weib" fehlt, vgl. H. SCHMIDT, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall 24. — Eine allzu präzise Festlegung dürfte gar nicht GUNKELS Absicht sein: "Die Sünde, die sie begehen, und die Erkenntnis, die sie erlangen, ist hier also nicht unmittelbar, psychologisch mit einander verbunden; dennoch darf man sagen, daß dem Erzähler eine Idee schon undeutlich vorschwebt, wenn er sie in seiner Darstellung freilich auch noch nicht erreicht, nämlich diese, daß die Aufklärung, die Reife nur durch Sünde hindurch erlangt wird" (Genesis 18).

<sup>154</sup> So auch GORDIS, JBL 76, 123-138, AJSL 52, 86-94 und REICKE, JSS 1, 193-201.

<sup>155</sup> G. VON RAD: "An der Deutung auf das spezifisch geschlechtliche Erlebnis ... ist nur dies richtig, daß das Verbum יָדַע ('erkennen') keineswegs das rein intellektuelle Erkennen meint" (Genesis 57). W.H. SCHMIDT vermutet, daß nur für eine "Vorform der Paradiesgeschichte die Einsicht in die eigene Geschlechtlichkeit als Folge der Tat" in Frage kommt (Schöpfungsgeschichte 223). Nach WESTERMANN ist diese Erklärung "keineswegs haltbar" (Genesis 332); ebenso STECK (Paradieserzählung 29): "Die sexuelle Deutung muß für den vorliegenden Text völlig ausscheiden ... für sie besteht nicht einmal bei überlieferungsgeschichtlicher Betrachtung des Textes Anhalt". ALBERTZ, WO 34, 1993, "die sexuelle Konnotation ... so gut wie ausgeschlossen." OTTO, Paradieserzählung 177 Anm. 50) meint: "Eine mögliche sexuelle Konnotation dieses Ausdrucks auf einer älteren Überlieferungsstufe ( ...) prägt nicht die vorliegende Fassung der Erzählung."

<sup>156</sup> MICHEL, Ihr werdet sein wie Gott; ROTTZOLL, ZAW 109.

und Böse (Aphrodisiacum ...) und den Baum des Lebens (2,9). Der »Menschheit« versagte er (die Götter vertretend) den Baum der Erkenntnis, damit sie ewiges Leben hatten, und gab alle anderen Bäume als Pacht oder Leihe zum Genuß frei, warnte aber ausdrücklich vor der Tödlichkeit des Erkenntnisbaumes. Der Schlang (Symbol des Todes und des Lebens, Num 21,4-9) verführte die Frau zum Genuß des Aphrodisiacums ... mit der Lockung, wie Gott / die Götter zu werden durch die Erkenntnis von Gut und Böse. Die Frau verführt daraufhin den Mann zum Genuß des Aphrodisiacums, ihre Augen öffnen sich für die Reize ihrer Nacktheit (3,6-7a), und als Gott sich im Abendwind erging, verbargen sie sich im Gebüsch zur Liebe (V 8). Das Verbergen ist so auffällig, daß der Gott sogleich den richtigen Verdacht äußert (V 11) und im Verhör den Schlang als Verführer identifiziert (V 12f), den er in den Staub reduziert (V 14b). ... Die Komplizenschaft von Frau und Schlang wird in V 15 geahndet, während V 16aß die Geburt von Söhnen nicht verschweigt, ihr aber Schmerzen zuordnet. Die entscheidende Sanktion trifft Adam als »Menschheitsvertreter«: Verlust des Zugangs zum ewigen Leben V 22.24, weil der Zyklus der Geburten den Tod voraussetzt. Der Mensch aber nennt seine Frau Mutter alles Lebendigen (V 20)."<sup>157</sup>

Diese Rekonstruktion der Vorstufe ist eine Alternative zu den Versuchen, in einem auch in Ez 28 vorliegenden Mythos die Keimzelle von Gen 2-3 zu sehen. Einleuchtend an dem als Vorlage rekonstruierten Mythos ist "die innere Konsequenz des Stoffes: Entdeckte nämlich die Menschheit die Reproduktion durch Zeugung, so paßt ewiges Leben nicht dazu."<sup>158</sup> Dieser Mythos ist allerdings nirgendwo im Altertum belegt. Der doppelte Sinn von "erkennen" und "essen" ist jedoch so auffällig und die Verbindung von "nackt" und Sexualität so naheliegend, daß es schwer fällt, puren Zufall als Grund anzunehmen.<sup>159</sup> — Nach SEEBASS wurde dieser Mythos überarbeitet und handelt jetzt davon, "daß der Mensch zwar in Tun und Erleiden unausweichlich zwischen Gut und Böse wählen muß, daß er aber durch solchen Umgang überfordert ist, weil nur Gott und seine Umgebung (die Gottessöhne) mit Gut und Böse letzten Endes fertig werden."<sup>160</sup> —

---

<sup>157</sup> SEEBASS, Die Urgeschichte 135f.

<sup>158</sup> SEEBASS 136. Die Wahrheit dieses Gedankens ist auf dem Hintergrund von Darwins Evolutionslehre und der wachsenden Menschheit unabweisbar und bedrängend.

<sup>159</sup> R. LIWAK, BThZ 15, 217 scheint mit Sympathie festzustellen, daß die "sexuelle Deutung wieder aufgenommen" wurde.

<sup>160</sup> 138. Diese Auffassung teilt auch W.H. SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte 223 Anm. 2: "Mancherlei Anspielungen lassen aber vermuten, daß eine Vorform der Geschichte das Gottgleichsein mit der Geschlechtlichkeit verband (vgl. Gen 4,1; 6,2.4)." Bei ihm ist allerdings der umgestaltende Weg von diesem Mythos zum heutigen Text sehr viel weiter.



Die Auseinandersetzung mit kanaanäischen Göttern hat HVIDBERG als Thema von Gen 2-3 hervorgehoben. Hierin sieht er den Grund für das Verbot des Baumes. G. VON RAD meint zwar: "Nach einem Zweck des göttlichen Verbotes zu fragen, wie das die Ausleger vielfach getan haben, ist u. E. ganz unzulässig, es ist indiskutabel."<sup>161</sup> Im Widerspruch zu diesem Verdikt nennt HVIDBERG den Grund: "The figure that looms behind the serpent in Gen. iii is the Canaanitic Baal, appearing in the guise most tempting to Israel: that of a serpent. For in this particular shape he was the life-giver, the life-renewer, the phallus."<sup>162</sup> WYATT bezeichnet HVIDBERGS These als eine "interesting theory", nur müsse sie modifiziert werden, denn mit der Schlange sei nicht Ba'al, sondern der El des kanaanäischen Pantheons gemeint, und gegen ihn polemisiere die aus dem Nordreich stammende Erzählung. Nach 720 habe sie den Süden erreicht, und dort wurde sie "a superb vehicle for explaining the rise and fall of the northern monarchy".<sup>163</sup>

Auch VERMEYLEN greift HVIDBERGS These auf und stellt eine Verbindung zu der Auseinandersetzung um Fremdkulte her: "L'arbre de vie est ainsi le centre du centre. L'arbre de vie n'est autre que l'arbre sacré des sanctuaires canaéens." (Au commencement 81) Nach VERMEYLEN repräsentiert damit der heilige Baum, ebenso wie dies bei HVIDBERG die Schlange tut, eine kanaanäische Gottheit.

---

<sup>161</sup> Genesis 56.

<sup>162</sup> VT 10, 1960, 289. Dem stimmt LORETZ zu: Die Schlange "steht nämlich in Gn 3 symbolisch für den kanaanäischen Fruchtbarkeitskult und verspricht als solche das Leben" (Schöpfung 117). Anders WESTERMANN: "Dies wäre eine mögliche Deutung, wenn die Schlange dem Baum des Lebens zugeordnet wäre. Das ist nicht der Fall" (Genesis 333). — Im weiteren Sinne wird Gen 2-3 in die Auseinandersetzung zwischen Israel und den Völkern, die andere Götter verehren, gestellt, wenn W. VON SODEN in der Erzählung "verschlüsselte Kritik an Salomo" sehen will, näheres dazu siehe unten § 2.4.

<sup>163</sup> WYATT, ZAW 93, 20. Vgl. auch "However a northern (Israelite) origin does seem eminently reasonable in view of the religious antipathies which are so widely evidenced in northern traditions." (19).

### 1.3 Plädoyers für die literarische Einheit

Die Vertreter der Redaktionsgeschichte wollen erklären, wie aus einem Grundtext durch Redaktion(en) der vorliegende Text entstanden ist; die Verteidiger der Einheit des Textes wollen dem Text als ganzem ebenso wie seinen vielen Einzelheiten eine in sich schlüssige Deutung geben. Im Fall von Gen 2-3 ist bisher weder das eine noch das andere gelungen.<sup>164</sup> BUDDER und GUNKEL'S Beobachtungen weisen zwar auf eine Vorgeschichte von Gen 2-3 hin, aber alle Lösungsvorschläge dazu haben sich nicht lange halten können, die wiederhergestellten parallelen Versionen von Dokumenten oder überlieferungsgeschichtlichen Analysen oder redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen wurden in der Regel schon bald durch den nächsten Versuch überholt. K. SCHMID fragt darum, ob "die jeweils rekonstruierten Vorstufen für sich genommen 'bessere' Texte darstellen".<sup>165</sup>

Wenn nun die Verteidiger der Einheit des kanonischen Textes dessen Spannungen weniger gravierend als die der rekonstruierten Vorstufen finden, bleibt doch als Schwäche ihrer Position, daß sie zwar auf die Mängel der Gegenposition hinweisen können, daß jedoch die Signale im Text, die gegen die Einheit sprechen und die zu diesen Versuchen geführt haben, damit nicht aus der Welt geschafft werden; sie werden teils ignoriert, teils werden zu einzelnen Problemen neue Lösungsvorschläge gemacht. Als beispielhaft sollen die Entwürfe von KUTSCH, VAN SETERS, OTTO, STOLZ, K. SCHMID und BLUM vorgestellt werden.

---

<sup>164</sup> Alle literarkritischen Thesen müssen hypothetisch bleiben. Das Feststellen der Spannungen aber ist nicht hypothetisch und erfordert Antworten. Schließlich möchte man den Text ja verstehen. — Die Alternative dazu ist das Eingeständnis, daß der Text für uns rätselhaft ist. So meint JACOBSEN zu der Szene des Mythos von Enki und Ninhursaga, in dem Enki die ihm noch unbekannten Pflanzen, die aus seinem Sperma gewachsen sind, ißt und dann ihre Eigenart bestimmt: "Exactly what this means may well have been more apparent to the ancients than it is to us." JACOBSEN, *The Harps that once* 184.

<sup>165</sup> SCHMID, ZAW 114, 21-39. Er spricht davon nur im Irrealis: Selbst wenn das der Fall wäre, sei "damit noch nicht die Legitimation für das literarkritische Zurückgehen" hinter den Text gegeben; denn er sieht in Gen 2-3 einen "erzähllogisch durchaus aufschlüsselbaren Text" (25), und diese Aufschlüsselung ist Thema seines Aufsatzes. — Auch BLUM beurteilt die redaktionsgeschichtlichen Lösungen kritisch: "Doch bleibt die Wiederherstellung allfälliger Textvorlagen unsicher" (TRE 34, 440, 54).

Paradigmatisch für viele andere ist die Argumentation von KUTSCH, Paradieserzählung 22. Er bemerkt, daß das Verbot an den Menschen allein ergeht, daß bei dem Verhör 9-11 der Mensch allein angesprochen wird und daß zum Schluß nur dieser bei der Vertreibung genannt wird, während bei der Verführung durch die Schlange die Frau das Wort führt. Nach KUTSCH wäre dieser Wechsel in der Anzahl der beteiligten Personen nur in dem Fall von Bedeutung, daß sich zwei einzelne Erzählungen rekonstruieren ließen, eine von der Verführung der Frau und eine der des Mannes. Er geht also von der Voraussetzung aus, daß nur die Verbindung zweier verschiedener Quellen in Frage kommt, nicht aber eine Ergänzung oder Bearbeitung.

Bei VAN SETERS ist der Jahwist ein nach-dtr Theologe, der das DtrG zu den Anfängen hin verlängert, Gen 2-3 setzt darum bei ihm dtr Theologie voraus.<sup>166</sup> Auf den ersten Blick unterscheidet sich seine eigene Analyse erheblich von den bisherigen Lösungen.

Er hält Gen 2-3 für abhängig von Ez 28. Dort werde das babylonische Neujahrsfest mit dem Sündenbekenntnis des Königs und das Motiv seiner Palastgärten vorausgesetzt. Ezechiel habe nun den Mythos von der Erschaffung des Königs, den von dem Garten der Götter und das Motiv der Erniedrigung des Königs verbunden und mit der Vertreibung des Urkönigs aus dem Göttergarten den vorgegebenen Themen eine königskritische Spitze gegeben. Diese Tendenz habe der Jahwist weitergeführt: "the royal figure of Ezechiel has been transformed by J into the first male human."<sup>167</sup> Im Unterschied zu Ez 28 erlangen die Menschen Weisheit erst nach ihrem Ungehorsam, der nicht als Hybris, sondern als "the result of youthful curiosity" zu betrachten ist.<sup>168</sup> Zugleich stütze der Jahwist sich auf eine Tradition von der Menschenschöpfung, die enge Parallelen in dem babylonischen Schöpfungsmythos hat. Hier erschaffen Marduk und Aruru zusammen die Menschheit, allerdings nicht den Menschen alleine, sondern den Samen der Menschheit (*zēr amēlūti*). Die Erschaffung der Frau möchte VAN SETERS einer westlichen Überlieferung zuordnen.<sup>169</sup>

Vergleicht man VAN SETERS' Vorschlag zur Vorgeschichte mit dem von GUNKEL, dann ist die Nähe größer, als es auf den ersten Blick scheint. Beide finden

---

<sup>166</sup> Prologue to History 107-134.

<sup>167</sup> Prologue to History 121. Das einzige Überbleibsel der königlichen Rolle ist die Benennung der Tiere, 133 Anm. 54.

<sup>168</sup> Gemeinsamkeiten von Ez 28 und Gen 2-3 sieht er nicht: "It is a mistake to try to derive both accounts from a common original" (121); hierzu sei an das Referat über STECK in § 1.2.5 erinnert.

<sup>169</sup> Für die Herstellung einer Parallele zwischen dem bei Philo von Byblos erwähnten Paar Aeon und Protogonos einerseits und Adam und Eva andererseits verweist er auf EBACH, Weltentstehung, pp 109-115 und BAUMGARTEN, The Phoenician History, pp 146-148, sicherlich eine sehr hypothetische Rekonstruktion.

in Gen 2-3 die Verbindung je einer Erzählung von der Menschenschöpfung und einer Übertretung. Der Unterschied liegt darin, daß VAN SETERS Modifikationen von *babylonischen* Mythen als Vorlage vermutet. — Er konzidiert ausdrücklich, daß auch er für "a number of points of unevenness in the account" (125) keine Lösung weiß.

Eine ganz neue Sicht schlägt E. OTTO vor.<sup>170</sup> Er berücksichtigt voll den Reichtum der Bezüge von Gen 2-3 zur dtr, priesterlichen und weisheitlichen Theologie; wegen der Vielfalt dieser Bezüge folgert er, daß solch ein Text nur in die Schlußphase der Entstehung des Pentateuchs gehören könne.<sup>171</sup> — Die vorliegende Arbeit stimmt ihm darin zu, daß diese Vielfalt, die bisher niemand so wie er berücksichtigt hat, tatsächlich vorliegt, schlägt dafür aber eine diachrone Erklärung vor.

F. STOLZ hat seine Sicht der Paradieserzählung 1995 in dem Artikel "Paradies" in der TRE (25, 708f.) skizziert. "Im Zentrum der Geschichte steht eine globale Veränderung des Lebens, welche sich räumlich in der Vertreibung aus dem Garten darstellt".<sup>172</sup> Er nennt folgende Transformationen:

Leben ohne Tod	Leben mit Tod
(akulturelle) Nacktheit	(kulturelle) Bekleidung
Sammler	Ackerbauer bzw. Viehzüchter
(asexuelles) Verhalten ohne Scham	das (sexuelle) schamvolle Verhalten
Unzurechnungsfähigkeit	Zurechnungsfähigkeit
harmonische Gemeinschaft mit Tieren und Gott	wechselseitige Trennung

Näher erläutert wird diese Gegenüberstellung durch seine Feststellung, "daß das Leben im Garten ... nicht einfach 'gut' ist, sondern in erster Linie unreal" (708, 37f.). Diese "Transformationen" zur Realität zeigen teils einen Fortschritt, teils

---

<sup>170</sup> In der "Ethik des Alten Testaments" hatte er sich noch der gängigen Analyse angeschlossen, daß die Erschaffung der Menschen die älteste Schicht sei (61-64). — Zustimmend zu dem neuen Vorschlag äußert sich DE PURY, Gottesname 31,40.

<sup>171</sup> Dieser Vorschlag erschließt neue Verständnismöglichkeiten und ermöglicht z.B. die Rezeption eines Hinweises von Cassuto, der bei der üblichen Unterscheidung von J und P nicht integrierbar war, daß nämlich das Thema Namensgebung in beiden Kapiteln vorkommt. — Zur Diskussion mit OTTO über den Anteil von P siehe unten § 3.2.

<sup>172</sup> TRE 25, 708, 28-30, die folgende Auflistung dort Zeile 31-36. STOLZ bringt keine Argumente für die literarische Einheit, es setzt sie voraus.

einen schicksalhaften Wandel, der ohne Schuld des Menschen stattfindet. Später urteilt STOLZ jedoch: "Die Schuldhaftigkeit des menschlichen Tuns rückt ins Zentrum" (Zeile 46f.). Daß diese Charakterisierung schwierig ist, sieht STOLZ selber, er meint darum, der Wechsel vom einen zum anderen sei zugleich "Schuld und Verhängnis".<sup>173</sup>

Auch K. SCHMID hält den Text für einheitlich.<sup>174</sup> Die Stärke seines Aufsatzes liegt darin, daß er nicht mit den Schwächen der literarkritischen Vorschläge argumentiert, sondern von einem seit BUDDÉ bekannten Problem ausgeht und die von ihm beanstandete Doppelung der Bäume in den Mittelpunkt seiner Deutung stellt. Er meint: Nur von einem der beiden Bäume könne der Mensch essen, und darum gehe es in der Erzählung um die Alternative von Leben ohne Erkenntnis oder aber Erkenntnis ohne (ewiges) Leben.

Das ist eine in sich schlüssige Konzeption. Allerdings geht SCHMID nicht darauf ein, wie sich das Verbot mit der Todesdrohung und die Flüche in diese Deutung integrieren lassen, denn bei ihm ist die Übertretung ein ambivalenter Schritt: Einerseits verbietet Gott die Erkenntnis (2,16f.), andererseits ist sie nach SCHMID von ihm gewollt, weil sie das für den Menschen sinnvolle Leben ermöglicht. Die traditionelle Beurteilung des "Sündenfalls" ändert sich erheblich:

"Die Paradieserzählung handelt nicht von einem kostbaren Paradies, das der Mensch aufgrund seiner Hybris in einem skandalösen Akt des Ungehorsams zugunsten einer gänzlich defizienten Lebenswelt verloren hat. Der sogenannte Fall, der selbst ambivalent gezeichnet ist, führt nicht vom Positiven zum Negativen, sondern von der einen Ambivalenz in die andere, wobei ich mehr Sympathien des Erzählers bei der zweiten Ambivalenz wiederzuentdecken glaube."<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> TRE 25, 709, 11.- Ähnlich zwiespältig äußern sich wenig später KRATZ und SPIECKERMANN, die von einem "tragischen Vergehen" sprechen, vgl. oben § 1.2.7. — Es wäre interessant, diese Überlegungen näher mit Kants Deutung zu vergleichen (§ 1.1.2).

<sup>174</sup> "Die Unteilbarkeit der Weisheit" (ZAW 114, 21-39).

<sup>175</sup> Unteilbarkeit 34f. — An der geänderten Sicht bekommt auch die Schlange Anteil, denn sie bringt die Menschen zur Weisheit. "Der Erzählverlauf wird die Schlange mit keinem Wort der Lüge überführen" (Unteilbarkeit 34). — Der Aspekt von Verbot und Strafe ist im Rahmen von SCHMIDS Deutung sperrig. An späterer Stelle wird allerdings zu fragen sein, ob die Intention einer späteren Stufe der Redaktionsgeschichte nicht damit getroffen ist. Siehe dazu unten § 6.

Auch BLUM hat nach seinen Untersuchungen zu den Vätergeschichten, zu den Büchern Exodus bis Numeri und zur Urgeschichte in dem Beitrag "Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit" nun speziell Gen 2-3 thematisiert. Mit SCHMID hält er den Text für literarisch einheitlich, darum sei auch die Doppelung der Bäume ursprünglich. Aber während SCHMID das Leben vor dem Genuß der Frucht für ebenso ambivalent hält wie das nachher, wendet BLUM ein: "Leben in ungebrochener Gottesnähe ist nicht defizitär, es ist Existenz in der unerschöpflichen Fülle des Lebens, wie sie in unserem Text durch den Lebensbaum verkörpert wird."<sup>176</sup> Der Weg aus dem Paradies führt bei BLUM also von der "Gottunmittelbarkeit" zu "eigenverantworteter Lebens- und Wirklichkeitsgestaltung".<sup>177</sup> Damit knüpft BLUM im Gegensatz zu SCHMID und SPIECKER-MANN an das traditionelle Verständnis der Erzählung als eines "Sündenfalls" an.

Schwierig ist die Frage, was für eine "Sünde" gemeint ist. Nach BLUM folgt der Übertretung des Verbots der 'selbstverschuldete Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit'.<sup>178</sup> Damit erinnert er an Kants Aufsatz "Was ist Aufklärung?", in dem dieser die Unmündigkeit all derer als "selbstverschuldet" bezeichnet, die mündig sein könnten, aus Bequemlichkeit aber auf die Mühe eigenen Urteilens verzichten.<sup>179</sup>

Vor BLUM hat schon KAISER Kants Formulierung aufgegriffen, wenn er vom Menschen in der Urgeschichte sagt: "Eigentlich zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft und zu seinem Stellvertreter auf Erden geschaffen, lebt er in selbstverschuldeter Gottesferne und trotzdem von der Nachsicht und Güte Gottes, der ihm den Fortbestand der Erde im Wechsel der Jahreszeiten garantiert und damit sein Leben ermöglicht" (GAT I 168). Bei Kant geht es also um die Mündigkeit, die der Mensch aus Bequemlichkeit verfehlen kann, während bei KAISER der Mensch die Gottesgemeinschaft durch die Sünde bereits verloren hat.

Kants Definition der Aufklärung als "Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" und KAISERS Umprägung sind beide verständlich, BLUMS Aussage dagegen ist wegen der Umstellung des Adjektivs "selbst verschuldet" paradox, denn bei ihm ist weder die Unmündigkeit noch die Gottesferne "selbst verschuldet", sondern dies Adjektiv wird auf den Ausgang bezogen. Bei ihm ist die "Unmündigkeit" der Urstand, also die Zeit vor dem Ungehorsam. "Die Existenz im Garten ist ... bestimmt durch das väterlich-fürsorgliche

---

<sup>176</sup> Gottähnlichkeit 22.

<sup>177</sup> Vgl. den Titel des Aufsatzes und die Formulierungen auf S. 22.

<sup>178</sup> BLUM, Gottähnlichkeit 22

<sup>179</sup> "Selbstverschuldet" ist eine Unmündigkeit, die "nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen" (Werke IX 53).

Geleit des Schöpfers, dessen orientierender Anleitung sich die Menschen kindlich überlassen können" (Gottesunmittelbarkeit 22). Dieser Zustand wird dadurch beendet, daß die Menschen zur Erkenntnis kommen. "Bekanntlich meint diese Erkenntnis die Unterscheidung zwischen Lebensförderlichem und Lebensabträglichem, die Befähigung zu einer eigenverantwortlichen Lebensorientierung, also die Urteilsfähigkeit des mündigen Menschen" (Gottesunmittelbarkeit 21).<sup>180</sup>

Dies ist weitgehend Konsens, mit Widerspruch gegen diesen Satz braucht BLUM nicht zu rechnen. Und doch ist mit der Erkenntnis ein Problem verbunden, auf das KAISER hingewiesen hat: "Das Gebot setzt voraus, was in der Erzählung erst die Folge seiner Übertretung ist: die menschliche Urteilsfähigkeit und damit die Wahlfreiheit".<sup>181</sup> Man braucht nur zu fragen, ob die Menschen in ihrer "Gottesunmittelbarkeit" auch schon Verantwortung für das eigene Tun kannten. Ist dies der Fall, dann haben sie schon vor dem Griff nach der Frucht so viel Erkenntnis, daß sie verantwortlich sein können. Wenn sie aber erst durch die Übertretung des Verbotes zur Erkenntnis kommen, können sie für diese Tat nicht verantwortlich sein und das Ende der Gottesnähe ist nicht "selbstverschuldet". WELLHAUSEN hatte Kant, für den das Essen von der Frucht den Übergang zum Menschsein markiert, entgegengehalten, daß das Aussprechen eines Verbotes sittliches Bewußtsein voraussetze.<sup>182</sup> Man könnte diese Argumentation auch in eine Anfrage an BLUM und viele vor ihm ummünzen: Sobald die beiden Menschen ein Verbot beachten sollen, wird damit die Fähigkeit zu der Wahl vorausgesetzt, ob sie sich der Anleitung des Schöpfers kindlich überlassen wollen oder nicht. —

Noch in einer weiteren Frage verteidigt BLUM eine ältere Auslegung, denn er versteht die Drohung: "Dann mußt du unbedingt sterben" (2,17) als Hinweis auf den Verlust der Unsterblichkeit. Seine Begründung dafür ist: "Die Sanktion der Todesrechtssätze lautet bekanntlich nicht *mot tamut*, sondern *mot jumat* also ... nicht in der 2. Person, sondern in der 3. Person" (Gottesunmittelbarkeit 23). BLUM hat damit recht, daß dies die häufigere Formulierung ist. Wird jedoch jemand in direkter Rede angesprochen, dann muß der Situation entsprechend diese in der 2. Person erfolgen, wie man dies in der Gottesrede an Abimelech (Gen 20,7) oder in Sauls Worten zu Jonatan (1Sam 14,44) beobachten kann, wo es jedesmal heißt: "Du mußt des Todes sterben".<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Die drei Positionen, von wo man "selbst verschuldet" wohin gelangt, lassen sich tabellarisch gegenüberstellen:

	<i>vorher</i>	<i>(Keine) Veränderung wegen</i>	<i>nachher</i>
<i>KANT</i>	Unmündigkeit	Bequemlichkeit	Unmündigkeit
<i>KAISER</i>	Gottesgemeinschaft	Sünde	Gottesferne
<i>BLUM</i>	Unmündigkeit	Sünde	Gottesferne

<sup>181</sup> Otto KAISER, GAT III 68 Anm. 36.

<sup>182</sup> Vgl. oben § 1.1.6.

<sup>183</sup> Vgl. ILLMANN, מות, ThWAT IV 778f.

Erwähnt sei auch, daß Blum die Paradieserzählung für vorexilisch hält, denn die "Flußlandschaft Babyloniens" entspreche zu sehr dem "ständig bewässerten Garten", als daß sie als Analogie zu der Vertreibung aus dem Garten verstanden werden könnte (Gottesunmittelbarkeit 14 Anm. 22).

Während STOLZ, SCHMID und SPIECKERMANN die Vertreibung aus dem Garten für einen Wechsel von einer Ambivalenz zur andern halten, sieht BLUM in ihr einen qualitativen Wechsel: "Im Entzug der unbegrenzten Lebensfülle der Gottunmittelbarkeit wird der Mensch schonungslos auf seine Kreatürlichkeit reduziert — ein Klumpen Erde in der Hand des Schöpfers".<sup>184</sup>

Besondere Beachtung verdienen wird eine Analyse von M. ARNETH. Er zeigt, wie ein enges Netz von Parallelismen und Chiasmen den kanonischen Text zusammenhält.<sup>185</sup> Damit ist die These von der Einheit des Textes nicht nur aufgestellt, sondern argumentativ untermauert. Zu den inhaltlichen Schwierigkeiten des Textes kann ARNETH allerdings keine neuen Lösungen beitragen. Man wird darum zu fragen haben, ob seine Arbeit zeigt, daß ein einziger Verfasser den Text als Einheit gestaltet hat, oder ob sie vor Augen führt, wie geschickt Redaktoren Texte bearbeitet haben.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Gottesunmittelbarkeit 25.

<sup>185</sup> Vgl. dazu die Analyse des Dialogs 3,1-7 (§ 2.2.2), die auf seiner Arbeit aufbaut, und die des Fluches 3,17-19 (siehe den Exkurs zu dem "Kraut des Feldes" Gen 3,18b).

<sup>186</sup> Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird darauf verzichtet, ARNETHs wichtige Beobachtungen zu integrieren, weil die Fragestellung zu unterschiedlich ist. Es ist sinnvoll, zuerst die Kritik zu den hier vorgetragenen Überlegungen abzuwarten.



## 1.4 Strukturalistische Exegese

Die Frage der Vorgeschichte des Textes nimmt in der deutschen Forschung breiten Raum ein. In der strukturalistischen Exegese tritt sie zugunsten anderer Überlegungen ganz in den Hintergrund.<sup>187</sup> Statt die Spannungen im einzelnen zu analysieren, versuchen diese Forscher, den Text als Einheit zu erfassen und damit zu beschreiben, wie die Erzählung *als Erzählung* strukturiert ist. Manche Aspekte werden dabei deutlicher als bei geduldiger Arbeit an den Einzelheiten, die Mühe mit der Synthese hat.

Robert C. CULLEY, David JOBLING und Daniel PATTE/Judson F. PARKER haben drei ganz verschiedene Deutungen von Gen 2-3 vorgelegt,<sup>188</sup> gemeinsam ist ihnen aber der Versuch, den Text als eine Erzählung zu verstehen, in der bestimmte Modelle von Handlungen sich identifizieren lassen.<sup>189</sup> PATTE und PARKER finden zwei Ebenen in Gen 2-3, die eine ist 2,4-15 und 3,22-24, die andere 2,16-3,21 (57). In der einen geht es um die Schöpferkraft in weitesten Sinne,<sup>190</sup> in der anderen um die Möglichkeit, Beziehungen herzustellen — der erste Vorgang, in dem dies geschieht, ist die Erlaubnis, von den vielen Bäumen zu essen und das Verbot des einen Baumes.<sup>191</sup> Sie würden gerne diese beiden

---

<sup>187</sup> Daß hier Probleme vorliegen, wird nicht abgestritten, so räumt CULLEY ein: "Gen 2:4b-3:24 will be taken as a single text. There are, to be sure, a number of tensions and marks of unevenness. Some of those may reflect stages in the growth of the text. However, the aim here is to concentrate on what holds the text together and on what produces coherence in spite of whatever signs of past development may exist. It is just as valid to ask about how a text hangs together as it is to ask about the stages in its growth" (CULLEY 28).

<sup>188</sup> Semeia 18 (1980), auch auf HUTCHINSONS Entgegnung auf CULLEYS Beitrag (35-39) wird unten Bezug genommen.

<sup>189</sup> Man kann den Eindruck gewinnen, daß PATTE/PARKER ihre Gesamtkonzeption nach der Deutung vieler Einzelheiten finden, während bei CULLEY und JOBLING die Einzelheiten von einer Konzeption her gedeutet werden. Dies dürfte aber mehr eine Frage der Darstellung als eine solche des Erkenntnisweges sein.

<sup>190</sup> Sie zeigt sich bei der Erschaffung des Menschen, der Anlage des Gartens, der Verteilung der Flüsse außerhalb des Gartens und dem Schaffen von Orientierung durch die Kerubim, aber auch beim Bearbeiten der Erde durch den Menschen.

<sup>191</sup> PATTE and PARKER: "... a relational view of human existence" (71).

Aspekte in Beziehung setzen, müssen aber das Fehlen eines schlüssigen Zusammenhanges feststellen.<sup>192</sup>

JOBLING will dies Problem lösen. Die Rahmenhandlung, in der die zuerst unbearbeitete Erde einen Pfleger erhält, soll mit der Handlung im Garten folgendermaßen zusammenhängen:

"The shape of the action is close to that of a Proppian folktale. The earth needs a skilled workman; but the only one available is stolen by a villain, who wishes to make selfish use of his services in his private garden. There is, however, a flaw in the villain's plan — if the man eats of a certain tree in the garden, the villain will lose his hold on him. The villain therefore forbids this tree to the man, in pain of death. But, by the agency of certain helpers, the man is brought to eat of the tree. When the villain discovers this, he *marks* both the man and the helpers (the curses). But he does not carry out the death sentence. Rather, he sends the man out of the garden, so that the original lack is liquidated."<sup>193</sup>

Man hat Schwierigkeiten, an allen Stellen dieser Wiedergabe die Handlung von Gen 2-3 wiederzuerkennen. JOBLINGS Zusammenfassung enthält außerdem einige Inkonsistenzen. JHWH hat den Pfleger erschaffen und nicht gestohlen, daß er darum für ihn im Garten statt auf der ganzen Erde arbeitet, müßte eigentlich legitim sein.<sup>194</sup> Aber selbst wenn JOBLING recht hätte: Wenn er den Gärtner für sich behalten will, warum arrangiert er dann, daß der Mensch ein Verbot übertritt und vertrieben wird? In JOBLINGS *plot* schadet er sich selber und verliert ihn gegen sein eigenes Interesse. Es entspräche mehr der Logik seines *Proppian folktale*, daß er ihn im Garten zu halten versuchte wie die Zauberin Kirke ihren Gast Odysseus; eigentlich sollte das Leben im Garten zwar ideal sein, aber irgend etwas außerhalb müßte sich als noch attraktiver erweisen.

---

<sup>192</sup> "Yahweh Elohim's command is not a direct response to any of the preceding transformations" (16). Diese Feststellung von zwei verschiedenen grundlegenden Werten entspricht GUNKELS Trennung zwischen Schöpfungs- und der Übertretungserzählung.

<sup>193</sup> Semeia 18, 42. — Er gibt allerdings selber zu, daß diese Deutung schwierig sei, denn der Text sei "multilayered, semantically overloaded, and as myth, under pressure to conceal certain levels of its meaning" (Semeia 18,41).

<sup>194</sup> JOBLING ist sich dieses Problems durchaus bewußt: "The main problem is with the character Yahweh. To characterize him as villain is not implausible", Semeia 18, 42, vgl. auch seine Feststellung, die Schwierigkeit resultiere aus dem Monotheismus, JHWH sei "ultimate sender of both sides" (49). Dies würde voraussetzen, daß die Paradieserzählung eine Vorgeschichte hat, in der verschiedene Götter gegeneinander agieren wie in der babylonischen Version des Sintflutmythos.

JOBLING gibt weiter eine Analyse der Handlung im Garten.<sup>195</sup> Wichtig sei bei dieser Handlung der Unterschied zwischen dem "drinnen" und dem "draußen". Auf vier Gebieten werden Alternativen gezeigt, wobei jedoch bestimmte Eigenschaften des "innerhalb" sich der Darstellbarkeit und Konkretisierung entziehen, der Verfasser muß darum diese Eigenschaften, die eigentlich nach "draußen" gehören, zu solchen des "innerhalb" machen.<sup>196</sup> Die vier Handlungsfelder sind:

<i>Isotopy of culture</i>	Easy agriculture	Hard agriculture
	Agriculture only	(Agriculture and husbandry/hunting)
	No animals	Animals
<i>Isotopy of society and sexuality</i>	Solitariness	Society
	Male only	Male and female
	Autochthony	Sexual generation
<i>Isotopy of vitality</i>	Immortality	Mortality
<i>Isotopy of knowledge</i>	Ignorance	Knowledge

Es ist schwierig, diese Konzeption zu kritisieren, weil JOBLING seine Voraussetzungen selber klar nennt und seine Durchführung dementsprechend konstruiert. Ob er damit dem Text gerecht wird oder nicht, entscheidet sich an der Richtigkeit seiner Voraussetzungen, die hier nicht diskutiert werden können.<sup>197</sup> Der Wert seiner Ausführungen liegt darin, daß er die Schwierigkeit einer Verbindung von Übertretungserzählung und ihrer Rahmenhandlung mit der Erschaffung des die Erde bearbeitenden Bauern deutlich macht.

R.C. CULLEY befragt den Text nach Handlungssequenzen und nennt die drei folgenden Grundmuster:

---

<sup>195</sup> Allerdings wird nicht deutlich, wie sich diese zu dem "Proprian folktale" verhält.

<sup>196</sup> Dazu DETWEILER 84. — Es ist nicht zu übersehen, daß eine solche Unterscheidung zwischen dem Text und dem, was der Autor eigentlich wollte, die Diskussion der Deutung schwierig macht. Wie soll man entscheiden, was der Autor eigentlich wollte, wenn nicht durch Befragen des Textes!

<sup>197</sup> An einer Stelle liegt ein Widerspruch zum Text vor, denn die Tiere werden im Garten erschaffen.

wrong/wrong punished  
 difficulty/ difficulty removed  
 desired/taken<sup>198</sup>

Er findet das erste Muster einmal in dem Handlungsstrang "Verbot des Essens" und dem der folgenden Strafworte, zum andern in der verführenden Aktivität der Schlange und ihrer Verfluchung. Das zweite Muster (difficulty/difficulty removed) findet er in der Feststellung Gottes, daß der Mensch Strafe verdient hat und daß er ihn deshalb aus dem Garten vertreibt.<sup>199</sup> Ein weiteres Beispiel für dieses Muster ist die Bemerkung über die Einsamkeit des Menschen und die Problemlösung durch die Erschaffung der Frau.<sup>200</sup>

Einen bemerkenswerten Interpretationsversuch hat E. VAN WOLDE vorgelegt. Ihre Arbeit, angeregt von LEVI-STRAUSS und seiner strukturalen Anthropologie, zeigt, wie Gen 2-3 als konsequente Durchführung einer bestimmten systematischen Fragestellung gedeutet werden kann. Nach ihrem Verständnis tritt in Gen 2-3 dreimal an die Stelle von Unterschiedslosigkeit die Differenzierung zwischen Gegensatzpaaren. Die erste Differenzierung betrifft Mann und Frau; denn am Anfang wird ein Mensch als Neutrum geschaffen,<sup>201</sup> am Ende steht die Erkenntnis des Unterschieds der Geschlechter.<sup>202</sup> Der zweite Aspekt ist der von Leben und Tod. Zuerst gibt es gar kein Leben, am Ende steht das durch

---

<sup>198</sup> CULLEY 26f.

<sup>199</sup> CULLEY weist selber darauf hin, daß man das Strafwort über den Mann und die Vertreibung als Verdoppelung der Strafe auffassen kann. 29

<sup>200</sup> Schwierigkeiten hat CULLEY mit dem Abschnitt 2,4b-25, denn "this segment is not easily defined as an action sequence" (Semeia 18,30). — Das Ergebnis der hier vorliegenden Arbeit berührt sich darin mit CULLEY, daß sich die beiden Muster "wrong/wrong punished" und "difficulty/ difficulty removed" — wenn auch anders als bei ihm — in veränderter Form und in mehrfacher Bedeutung werden wiederfinden lassen. Vgl. unten § 2 und § 3.

<sup>201</sup> Mit dieser Deutung folgt VAN WOLDE TRIBLE, nach deren Meinung der in 2,7 geschaffene Mensch noch geschlechtlich undifferenziert ist (Gott und Sexualität 99), erst durch die Erschaffung der Frau wird der Mann zum Mann gemacht. Zu ihrer Deutung vgl. KAWASHIMA, VT LVI 47.

<sup>202</sup> "The man and the woman are no longer partners on the Basis of similarities ... nor partners on the basis of togetherness ... but they are partners on the basis of similarities and differences. This continuity and discontinuity form the basis for the relation between the man and the woman in episode IV" Words 28.

den Tod begrenzte Leben. Einen dritten Deutungsaspekt gewinnt sie aus der Unterscheidung zwischen אלהים und יהוה, der göttliche Eigenname weise auf die Ewigkeit Gottes und sei mit dem Baum des Lebens zu verbinden; auf seine schöpferische Aktivität weise der Namensbestandteil אלהים. Durch das Essen vom Erkenntnisbaum erkennen die Menschen ihre Sexualität, die sie in Analogie zu Gottes Schöpferkraft sieht. — Erstaunlich ist die systematische Geschlossenheit der Arbeit, sie wird erkaufte durch eine Sicht, die manches übergeht, um sich ganz auf das zur These Passende zu konzentrieren.

Vergleicht man die vier referierten Arbeiten, dann arbeitet jede für sich interessante Aspekte des Textes heraus; es ist jedoch schwierig, sie ins Gespräch zu bringen, weil jeder Entwurf durch seinen Ansatz bestimmt ist und mit ihm steht und fällt.

## 1.5 Die Frage der Vorgeschichte, Kurzfassung

Nach der ausführlichen Darstellung der Forschungsgeschichte folgt nun eine Kurzfassung. Wer § 1.2-4 gelesen hat, wird in diesem Abschnitt (§ 1.5) nur an einigen Stellen Neues finden; wer § 1.2-4 übersprungen hat, findet hier wie angekündigt, was aus der Forschungsgeschichte für die folgende Arbeit wichtig ist.

Der kanonische Text nennt zwei Bäume, die im Paradiesgarten stehen. Für die Handlung der Paradieserzählung ist jedoch nur *einer* der beiden wichtig: *Einer* wird verboten (2,17) und nur von *einem* essen die Menschen (3,6).<sup>203</sup> Daß es einen zweiten Baum gibt, wird nur an den Rändern des Textes erwähnt:

2,9: "Gott der Herr ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen."

3,22: "Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!"

Wenn nur *ein* Baum für die Handlung Bedeutung hat — warum wird dann in Einleitung und Schluß ein zweiter erwähnt? Die Vermutung liegt nahe, daß einer von beiden ein Nachtrag ist. Da der Baum der Erkenntnis verboten wird und es in 3,22 heißt, daß die Menschen nun wüßten, was gut und böse ist, und daß sie nicht auch von dem Baum des Lebens essen sollen, ist es — scheinbar — klar, daß der Lebensbaum nachträglich hinzugekommen ist. Aber auch der verbotene Baum, der Baum der Erkenntnis, gibt ein Problem auf. Gott erlaubt, von allen Bäumen außer einem zu essen, dem der Erkenntnis von Gut und Böse. In volkstümlichen Erzählungen hat ein Verbot die Funktion, den Empfänger des Verbots nach einer gewissen Zeit neugierig darauf zu machen, was es mit der verbotenen Sache auf sich hat. In diesem Fall löst die Schlange die Neugier aus und reizt die Menschen zur Mißachtung des Verbots. Allerdings hat sie ihnen nichts Neues mehr zu sagen, denn daß es bei dem verbotenen Baum um die

---

<sup>203</sup> Näheres dazu in § 1.2.2 : BUDDÉ und die beiden Bäume mitten im Garten.

Erkenntnis geht, wissen sie bereits. BUDDÉ weist darauf hin, daß dies ein Fehler in der Erzähltechnik ist. Er ändert darum den Text in 2,17: Der ursprüngliche Text kann nicht gelautet haben: *"von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen"*, sondern: *"von dem Baum in der Mitte des Gartens sollst du nicht essen"*. Dieser Korrektur haben fast alle Forscher zugestimmt, die überhaupt annehmen, daß der Text eine Vorgeschichte hat. Auch die vorliegende Arbeit folgt BUDDÉ in dieser Hinsicht; sie folgt ihm ebenso darin, daß die Erzählung ursprünglich nur einen einzigen Baum kannte. Allerdings wird sich zeigen, daß in der ursprünglichen Fassung der Lebensbaum derjenige Baum ist, der verboten wird und von dem die Menschen essen.

Die Frage der beiden Bäume ist die erste große Schwierigkeit des Textes, die andere ist die Abfolge der beiden Themen, die traditionell als "Schöpfung" und "Sündenfall" bezeichnet werden. GUNKEL hat als erster gesehen, daß sie keine ursprüngliche Einheit bilden und daß bei ihrer Vereinigung Spannungen entstanden sind.

<i>Schöpfungsgeschichte</i>	<i>Paradieserzählung</i>
Die Frau wird zur Geschlechtsgemeinschaft geschaffen.	Erst die "Erkenntnis" bringt diese Gemeinschaft.
Der "Mensch" wird erschaffen, damit er die Erde bearbeitet.	Er erhält diese Aufgabe erst mit dem Fluch.
	Die Pflanzen und die Tiere werden nur für den Garten erschaffen.
Die Frau ist die Freude des "Menschen".	Die Frau ist Ursache seines Unglücks.
Kap.2 erhält nur der "Mensch" das Verbot.	In Kap.3 kennt auch die Frau das Verbot.
Die Schöpfungsgeschichte besteht aus ziemlich lose zusammengestellten Teilen.	Die Paradieserzählung ist eine in sich geschlossene Erzählung. <sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> Näheres dazu in § 1.2.2. — Wie wichtig für GUNKEL der zuletzt genannte Unterschied ist, macht er in der Einleitung seines Kommentars deutlich: *"Handlung hat der Antike (sic!) in erster Linie vom Erzähler verlangt; er will, daß in der Geschichte etwas geschehe, woran sich das Auge erfreuen kann. Das erste Erfordernis aber, das er an eine solche Handlung stellt, ist, daß sie innerlich einheitlich sei; der Erzähler soll eine geschlossene Kette von Ereignissen bieten, in der das eine notwendig aus dem anderen folgen muß. Darin besteht der Hauptreiz einer solchen Sage, zu zeigen, wie eins aus dem anderen gekommen ist"* (Genesis XLV f. Hervorhebung im Original). Umgekehrt folgt daraus: "Wo aber diese Spannung gänzlich fehlt, wo es keine Verwicke-

BEGRICH folgert darum, "daß die Erschaffung der Tiere und des Weibes für die Erzählung von der Übertretung des Gebotes und der Bestrafung der Übeltäter unwesentlich ist. Sie macht, aufs Ganze gesehen, den Eindruck einer etwas lang geratenen Exposition, d. h. aber sie hebt sich trotz der kunstvollen Verklammerung mit dem anderen Stoffe als etwas Selbständiges heraus" (Paradieserzählung 107).

BEGRICH bleibt bei dieser Feststellung aber nicht stehen. Die Schöpfungserzählung handelt von der Erschaffung von Mann und Frau, auch in der "Sündenfallerzählung" kommen beide vor. Allerdings wird ein Umstand in letzterer meist nicht beachtet oder stillschweigend korrigiert: Das Verbot wird vor der Erschaffung der Frau ausgesprochen, in dem Gespräch mit der Schlange kennt sie es aber. Handelte es sich um eine Geschichte aus dem täglichen Leben, dann dürfte man voraussetzen, daß das Paar sich darüber unterhalten hat, was gegessen werden darf und was nicht. In einem literarischen Werk allerdings ist die genannte Inkonsistenz auffällig.<sup>205</sup> BEGRICH bemerkt außerdem, daß die Frau in der Verführungsszene die Hauptrolle hat und der Mann unbeteiligt dabeisteht, nur am Schluß ißt auch er von der Frucht. Wie soll man diese Passivität des Mannes bei der Übertretung deuten? Sie könnte vermuten lassen, daß er ursprünglich nicht in die Erzählung gehörte; wie umgekehrt das Fehlen der Frau bei dem Verbot dafür spricht, daß sie gar nicht in die ursprüngliche Geschichte gehört. BEGRICH will diesen Widerspruch mit der Annahme lösen, daß es *eine*

---

lung gibt, da liegt auch keine eigentliche 'Geschichte' vor. ... Ebenso fehlt den mancherlei 'Notizen', welche die Erzähler aus volkstümlicher Überlieferung mitteilen, und den Geschichten, die sie selbst aus solchen Traditionen gebildet haben, die eigentliche Verwicklung" (XLVIII). — HERDER hat schon über hundert Jahre vor GUNDEL das Verhältnis zwischen dem zweiten und dritten Kapitel ähnlich gesehen, er meint: "Im ersten (sc. Gen 1, P.K.) bemerkten wir einen genauen Zusammenhang aller äußern und innern Stücke des Poems, ein feierliches einfaches Ganze; im zweiten nicht: da offenbar lauter Ergänzungsstücke; im dritten kommt ein solches fortgehendes und sehr einfaches Mythisches Ganze wieder. Im ersten äußerte sich eine Originalität von Vorstellungsarten; von denen andere im zweiten Stück abgeleitet waren; im dritten kommt ein solches Original wieder. Nicht alles im Zweiten konnte aus dem Ersten erklärt und zu ihm gleichsam hin ergänzt werden; vieles davon aus dem Dritten; aus ihm das Meiste — kurz! ich halte das Stück von der *Schlangenverführung* und vom *Anfange der Menschlichen Mühseligkeit* für älter, als die Urkunden im zweiten Kapitel" (Über die ersten Urkunden 89).

<sup>205</sup> Auch BONHOEFFER, der die literarkritischen Probleme zwar kennt, aber nicht ausdrücklich auf sie hinweist, erwähnt BEGRICHs Argument für eine Verführungsgeschichte, die nur von dem Menschen handelt: "Und zweifellos ist es erzählungstechnisch verkehrt, daß das Weib das Verbot Gottes nicht gehört hat" (Schöpfung 88).



Erzählung gab, in der nur Frau und Schlange agierten, während eine *andere* Erzählung eine Übertretung des Mannes zum Thema hatte, von der sich nur in Hi 15,8 (und Ez 28,12-19) Spuren erhalten haben. Es hätte also zwei Erzählungen vom "Sündenfall" gegeben.<sup>206</sup>

STECK lehnt die Hypothese von den zwei Übertretungen, einer der Mannes und einer der Frau, ab und beschränkt sich auf nur einen Vorgänger der Paradieserzählung: die "Paradiesgeschichte". Von ihr lasse sich nur so viel sagen:

"..., dann gehören zu ihr sicher die schon genannten Erzählzüge von Aufenthalt und Vertreibung nur des Menschen aus dem Paradies, ferner die Paradieswache, die Fassung des Paradieses als Park der Gottheit, die Bezeichnung des Paradieses als Garten Eden, der eine Baum inmitten des Gartens, der als einziger, besonderer Baum im Text mehrfach eine Rolle spielt, obwohl am Anfang und Ende von Gen 2-3 zwei besondere Bäume aus dem Baumbestand des Gartens herausgestellt sind; die Vertreibung aus dem Paradies wird mit diesem in der Paradiesgeschichte exponierten Baum in der Gartenmitte zusammenhängen, weshalb wohl auch das Verbot, von ihm zu essen, das in 2,16f. bezeichnenderweise nur an den Menschen allein ergeht, zur Paradiesgeschichte gehören wird, allerdings kaum mit der Sanktion sofortiger Todesstrafe, da die Strafe ja in der Vertreibung besteht. Auch daß dieser Mensch der von Gott gebildete Ersterschaffene ist, ist auf Grund der Ezechielparallele für die Paradiesgeschichte ebenso zu erkennen wie die übereinstimmende Handlungskontur."<sup>207</sup>

Obwohl STECKs Aufsatz breite Anerkennung gefunden hat, wird diese seine Hypothese in der gegenwärtigen Forschung nicht diskutiert. Er hat zwar gute Argumente für seine Annahme einer "Paradiesgeschichte", nämlich die Verkündigung des Verbots nur an den "Menschen" (2,17) und die Vertreibung des "Menschen" allein ohne Erwähnung der Frau. Diese Vorstufe läßt sich jedoch nicht mit dem Instrument der Literarkritik als Ergebnis von Redaktion rekon-

---

<sup>206</sup> Näheres dazu in § 1.2.3.

<sup>207</sup> Paradieserzählung 39f. — Daß die Reihenfolge: zuerst Verbot und dann Erschaffung der Frau sinnwidrig ist, zeigt auch unfreiwillig HUTCHINSON, der versuchsweise die ganze Paradieserzählung in einem Satz unterbringt und hier umstellen muß: "... therefore he created various animals, which, however, did not answer the man's lack, and then, a woman, which did, and God warned the man that while he could eat of the tree of life and all the other trees in the garden, he should not eat of the tree of the knowledge of good and evil ..." (Semeia 18,39). Er hilft sich also, indem er die Reihenfolge von Erschaffung und Verbot gegen dem Bibeltext umdreht, dann aber — als wolle er den Schaden ausgleichen — entsprechend dem Bibeltext das Verbot nur an den Mann ergehen läßt. Bei dieser Reihenfolge ist nicht einzusehen, warum nur der Mann von dem Verbot hört.

struieren. Damit läßt sich ein Problem benennen, ohne daß dazu eine Lösung möglich ist. Vielleicht ist das der Grund, warum sein Vorschlag so wenig Resonanz gefunden hat. Für die vorliegende Arbeit allerdings wird sich seine Hypothese einer "Paradiesgeschichte" als Schlüssel zur Vorgeschichte von Gen 2-3 erweisen.

## 2 Die Verjüngung der Schlange im Gilgamesch-Epos und in Gen 3

Nach dem Überblick über die Forschung soll nun gezeigt werden, daß in Gen 2-3 unter der Oberfläche des kanonischen Textes eine ältere Erzählung, die "Paradiesgeschichte",<sup>208</sup> verborgen ist. Der Schlüssel zu ihrem Verständnis ist die aus dem Gilgamesch-Epos bekannte Vorstellung von der Verjüngung der Schlange, die — wie gezeigt werden soll — in dem Gespräch zwischen Frau und Schlange vorausgesetzt wird.<sup>209</sup> Diese Fähigkeit der Schlange ist für die Autoren der hebräischen Bibel, einschließlich der Verfasser des kanonischen Textes von Gen 2-3, ebenso unwichtig wie für die anderen Kulturen der Antike. In der Regel ist dieser Topos für das Verständnis des Zusammenhangs auch unerheblich und hat darum auch wenig Beachtung erfahren<sup>210</sup> — nur im Gilgamesch-Epos und, wie gleich gezeigt werden soll, in Gen 3,1-6\* ist die Verjüngung der Schlange wichtig für das Verständnis der Textes.

### 2.1 Die Schlange im Gilgamesch-Epos

Zwar fehlt in kaum einer Arbeit zu Gen 3 ein Hinweis auf die Schlange im Gilgamesch-Epos, doch für das Verständnis des Textes ist diese Parallele bisher ohne Bedeutung geblieben.<sup>211</sup> Unklarheit entsteht dadurch, daß man die Schlange vielfach als ein Symbol für Verjüngung, Auferstehung oder Unsterblichkeit auffaßt, ohne genau zwischen diesen Begriffen zu differenzieren.

---

<sup>208</sup> Zu STECKS These einer "Paradiesgeschichte" als Vorstufe der heutigen Paradieserzählung siehe oben § 1.2.5 und § 1.5.

<sup>209</sup> Morgenstern hat als erster die Verjüngung der Schlange im Alten Orient untersucht, angeregt durch die ethnologischen Parallelen bei FRAZER.

<sup>210</sup> Dem entsprechend wird sie bisher auch nur peripher in den Lexika für klassische Philologie, Ägyptologie und Theologie behandelt. Siehe dazu den Exkurs unten.

<sup>211</sup> Eine Ausnahme ist LIPÍŃSKI, der m.W. als erster darauf hingewiesen hat, daß das "nicht sterben" in Gen 3 im Licht der Verjüngung der Schlange im Gilgamesch-Epos gedeutet werden kann. Siehe dazu unten § 2.2.

MORGENSTERN meint: "The myth tells how the serpent gained eternal live, or at least ever-recurrent youth." Ebenso GASTER: "The serpent is popularly deemed immortal, or thought at least to be continually rejuvenated". Auch FABRY differenziert nicht: "Die Schlange als *Symbol der verjüngenden Regeneration* und des ewigen Lebens erinnert an die Ursehnsucht der Menschen". Ähnlich KOENEN: "Aufgrund der als Fähigkeit zur Regeneration gedeuteten Häutung kann eine Schlange neues Leben und darüber hinaus Unsterblichkeit symbolisieren."<sup>212</sup>

Andere dagegen haben darauf hingewiesen, daß man zwischen Verjüngung und Unsterblichkeit unterscheiden muß.

So sagt SPEISER: "... the process is one of rejuvenation, not immortality" (ANET 96). — Nachdrücklich ebenso de LIAGRE BÖHL: "Der Genuß des Zauberkrautes aber, welches der Held endlich findet und wieder verliert, bewirkt nicht etwa ewiges Leben oder Seligkeit, sondern durch den Genuß der Früchte eine jeweilige (periodische) Verjüngung im Greisenalter" (RLA III 370); so auch LOHFINK: "Gilgamesch sieht, wie die entfliehende Schlange sich häutet. Das Lebenskraut hat schon gewirkt und sie wieder jung gemacht" (Siegeslied 88); ähnlich WESTERMANN, Genesis 324; VERMEYLEN, Au commencement 81; so auch BLENKINSOPP, Pentateuch 64: "But it is also possible, indeed more probable, that the immunity from death which it conferred required periodic partaking of its fruit, as seems to be the case in the Gilgamesh poem"; so auch HUSSER: "D'autre part, la conclusion du récit en 3,24 montre clairement qu'il ne suffisait pas de manger une seule fois de ce fruit pour devenir immortel, mais qu'il devait être consommée régulièrement pour que son effet fût permanent" (RB 107, 248). So auch BIRD: Gilgamesch verliert die Pflanze an die Schlange, "die sie frißt und dadurch die Fähigkeit erhält, sich zu verjüngen" (Forschung 15).

Die neueren Arbeiten zum Gilgamesch-Epos geben den zuletzt zitierten Autoren recht. Schon der Aufbau der Handlung von Tafel XI fordert die Unterscheidung zwischen der Unsterblichkeit der Götter und der Verjüngung. Letztere ist eine Art reduzierter Unsterblichkeit, weil sie zwar vor dem Tod rettet, aber immer nur für eine gewisse Zeit.

Nach JACOBSEN sieht Gilgamesch zuerst ein, daß die Unsterblichkeit für ihn unerreichbar ist, dann zeigt sein Gastgeber ihm als Ersatz für diese den Weg zum Verjüngungskraut:

---

<sup>212</sup> J. MORGENSTERN, ZA 29, 1914/15, 287f.; Th. GASTER, Myth, Legend and Custom in the Old Testament 36; FABRY, ThWAT V 392, Hervorhebung im Original; KOENEN, ZAW 111, 360 Anm. 16; ähnlich H.-P. MÜLLER, Gilgamesch-Epos und Altes Testament 81.

"However, at the point of the seemingly total and irreversible failure of his quest, new hope is unexpectedly held out to Gilgamesh. Moved by pity, Utanapishtim's wife asks her husband to give Gilgamesh a parting gift for his journey home, and Utanapishtim reveals a secret. Down in the fresh watery deep grows a plant that will make an oldster into a child again. Gilgamesh dives down and plucks the plant. He has his wish. He holds life in his hand. Any time he grows old he can again return to childhood and begin life anew. Then on the way back there is the inviting pool and the serpent who snatches the plant when he carelessly leaves it in the bank."<sup>213</sup>

Auch VON SODEN skizziert den Inhalt von Tafel XI des Epos entsprechend:

"Gilgamesch kann, da keine neue Flut zu erwarten ist, das ewige Leben, das er sucht, natürlich nicht gewinnen, ja er ist nicht einmal imstande, sieben Tage und Nächte, so lange wie die Flut dauerte, wach zu bleiben. Damit Gilgameschs Mühen nicht ganz vergeblich seien, verweist Utnapischtim ihn auf ein Verjüngungskraut. Gilgamesch kann dieses Kraut nur einmal gewinnen; als es ihm von einer Schlange gestohlen wird, bleibt ihm nur die Rückkehr nach Uruk und der Stolz über die von ihm erbaute Stadtmauer und die Größe dieser Stadt."<sup>214</sup>

GEORGE weist darauf hin, daß der Dichter den Helden dreifach scheitern läßt, damit er schrittweise die Unausweichlichkeit des Todes einsieht. "Utanapišti had no secret of immortality for him to learn. He could not conquer sleep. He failed to keep secure the precious plant of rejuvenation."<sup>215</sup> Als der Held also schon verstanden hat, daß die Unsterblichkeit unerreichbar und der Schlaf unbesiegbar ist, da weckt Utnapischtim in ihm noch einmal die Hoffnung auf den Sieg über den Tod, denn das Kraut der Verjüngung ist "no substitute for true immortality but a fine gift, nevertheless".<sup>216</sup>

Auch S. MAUL betont in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Epos den Unterschied zwischen Unsterblichkeit und Verjüngung:

"Gilgamesch soll sich nun endlich seiner wahren Bestimmung als König und Hirte der Menschen zuwenden. Auf Weisung Uta-napischtis geleitet ihn Ur-schanabi zum Bade, und der abgerissene Vagabund verwandelt sich wieder in den strahlenden König Gilgamesch, den

---

<sup>213</sup> JACOBSEN, Treasures 206f. Ähnlich auch M. STOL, Akkadica 23, 7.

<sup>214</sup> TUAT III 728.

<sup>215</sup> GEORGE, Gilgamesh Epic 526.

<sup>216</sup> Gilgamesh Epic 523. Vgl. auch "As it slithers away it discards its old skin and becomes young again. This is one of the most obvious and best-known aetiologies in the epic and a myth that had a wide currency in antiquity", Gilgamesh Epic 525.

Uta-napishti mit einem Königsmantel ausstattet, der solange nicht verblaßt, bis Gilgamesch, der König, seine Stadt erreicht haben wird (XI, 250-270).

Aber noch eine weitere bittere Lehre will Uta-napishti dem Gilgamesch und mit ihm der Menschheit erteilen. Schon haben Gilgamesch und Ur-schanabi auf dem Boot das Land der Unsterblichen verlassen, als die Frau des Uta-napishti laut und vernehmlich ihren Mann fragt, womit er denn Gilgamesch für all seine Mühen belohnen wolle (XI, 271-275). Noch einmal keimt in Gilgamesch die Hoffnung auf, den Tod umgehen zu können, und er kehrt gemeinsam mit Ur-schanabi ans Ufer zurück. Doch er ahnt nicht, daß der Sintflutheld ihn nur überlistet. Von einer Pflanze weiß Uta-napischtim zu berichten, mit deren Hilfe man, wenn nicht das ewige Leben, so doch immerhin die dahingegangene Jugend wiedererlangen kann. Ohne nachzudenken, gräbt Gilgamesch einen Schacht, durch den er, die Füße wie ein Perlen-taucher mit Steinen beschwert, herabsinkt bis in die "Unterirdischen Wasser", den unter der Erde gelegenen Süßwasserozean, aus dem sich Quellen, Flüsse und das Grundwasser speisen. Als er tauchend das Objekt seiner Gier gefunden hat, 'wirft ihn das Meer an sein Ufer heraus', und Gilgamesch findet sich, gemeinsam mit Ur-schanabi, in der Welt der Menschen wieder. Von der 'Pflanze, mit deren Hilfe der Mensch seine Lebenskraft wiedererlangt', will Gilgamesch erst in Uruk kosten (XI, 276-300). Als er auf dem Heimweg in einem kühlen Teich ein Bad nimmt, riecht die Schlange den Duft der kostbaren Pflanze und raubt sie Gilgamesch. Sogleich wirft sie ihre Haut ab und verjüngt sich so. Gilgamesch muß nun auch die Hoffnung auf eine zweite Jugend fahren lassen. All seine Mühen, so glaubt der Verzweifelte, waren nur der Schlange von Nutzen.<sup>217</sup>

JACOBSEN, VON SODEN, GEORGE und MAUL stimmen darin überein, daß Ur-schanabis wunderbare Pflanze einerseits weniger als Unsterblichkeit gibt, andererseits aber doch den Tod überwindet; sie gibt zwar die Jugend zurück, kann aber nicht die Zeit und damit das Altern aufheben. Nachdem sich die Überwindung des Todes als unmöglich erwiesen hat, soll — wie im vierten Akt vieler Tragödien — kurz vor dem Schluß die Hoffnung auf eine Lösung geweckt werden (*retardatio*). Nach deren Scheitern wird umso deutlicher, daß eine Lösung des Konflikts unmöglich ist. So soll auch Gilgamesch plötzlich den Ausweg sehen, daß er dem Tod zwar nicht für immer entgehen, aber ihn wenigstens periodisch immer wieder hinausschieben könne. Doch auch diese Lösung ist am Ende nur für die Schlange möglich und nicht dem Helden.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Das Gilgamesch-Epos 39f.

<sup>218</sup> Die Schwierigkeit einer genauen Unterscheidung zwischen Verjüngung und Unsterblichkeit liegt wohl darin, daß für heutiges Bewußtsein das eine wie das andere ein Wunschtraum ist. Der Religionshistoriker wird jedoch auf den Unterschied hinweisen, daß nur die Götter unsterblich sind, während alle Lebewesen auf dieser Erde altern, einige von ihnen aber — diesem Mythos zufolge — sich verjüngen können. Vgl. auch MAUL S. 191 mit der Anmerkung zu XI, 307

Der Held des Epos beschreibt diese Verjüngung dreifach:

<i>Ur-šanabi šammu annû šammi nikitti</i>	‘Ur-šanabi, this plant is the plant of heartbeat,
<i>ša amēlu ina libbišu ikaššadu napšassu</i>	by which means a man can recapture his vitality
<i>lūbilšu ana libbi Uruk supūri</i>	I will take it to Uruk the Sheepfold,
<i>lušākil šibamma, šamma lultuk</i>	I will feed some to an old man and put the plant to the test.
<i>šumšu šibu išṣaḥir amēlu,</i>	Its name will be The Old Man Has Grown Young",
<i>anāku lūkulma, lutūr ana ša šuḥrījama</i>	I will eat some myself and go back to how I was in my youth!’ <sup>219</sup>

Zum einen wird der Greis (*šibu*) wieder jung (*šeḥēru*), darum will Gilgamesch nach erfolgreicher Probe "auch essen und zurückkehren dazu, wie ich jung war" (*anāku lūkulma lutūr ana ša šuḥrīja*, 300). Zum andern macht das Kraut wieder lebendig. Die Bedeutung von *napišta kašādu* ist wenig spezifisch, wie folgende Parallele zeigt *ištu annîš allikam amrašma, napištam akšud*, ‘after I came here I fell ill but then I recovered (my) health’.<sup>220</sup> Am schwierigsten zu deuten war bisher die dritte Aussage: *šammu annû šammi nikitti* (295). Die Bedeutung dieser Bezeichnung war offen, aber inzwischen hat WATANABE auf Grund einer Parallele den Sinn von *nik/qittu(m)* klären können.

---

"Unsere Textstelle gibt eine Erklärung dafür, daß sich Schlangen häuten. Sie tun dies, da die Schlange einst dem Gilgamesch die Pflanze ‘Der-greise-Mensch-ist-jung- geworden’ (XI, 299) geraubt hatte."

<sup>219</sup> XI 295-300 (Th. 278-282), Übersetzung GEORGE. — Die übliche Lesung des ersten Wortes von Zeile 299 ist *šum-šu*, worauf sich das Possessivpronomen bezieht, ist allerdings nicht eindeutig. "As usually understood, the passage has Gilgameš giving the plant not one but two names, ‘Plant of Heartbeat’ and ‘The Old Man Has Grown Young’. Does the plant really receive one name when first recovered and another when proved effective? In the light of the uncertainty that attends the reading of the vital first word of l. 299, other interpretations are possible. First, reading *šumšu*, ‘its (or his) name, the possessive pronoun does not necessarily refer to the plant. Instead it can stand in for the old man, who then acquires the name ‘The Old Man Has Grown Young’ as the guinea pig in Gilgameš’s successful experiment. An alternative solution is more radical, in that it rejects *šumšu*, in favour of *šumma*, ‘if’. The result is no name at all, but a conditional clause in the future perfect, ‘if the old man grows young (again), I will eat some myself ...’" GEORGE, Gilgamesh Epic 525.

<sup>220</sup> TCL XVIII 91,5-6, auch GEORGE 896 und CAD zu N Part I übersetzen so; anders dagegen VEENHOFF, er übersetzt *na-pi-iš-tam ak-šud* mit "and I nearly died" (AbB 14,145).

Umstritten war bisher, ob das Wort *ni-KID-ti* von *nakādu(m)*, Herzklopfen bekommen (AHw 717), oder von *naqādu(m)*, in kritischer, schwieriger Lage sein (AHw 743) abzuleiten ist. W. VON SODEN entscheidet sich für letzteres, danach bedeutete *niqittum* kritischer Zustand, Mühe (AHw 792); das CAD dagegen entscheidet sich für *nakādu*, verzichtet allerdings auf eine Übersetzung: "this plant (the plant of rejuvenation) is the plant of ..." (N2 223a). WATANABE hat nun anscheinend diese Frage mit Hilfe einer Parallele klären können. In ABL 455 heißt es:

*akē lablaṭ? ali ni-KID-ti?*  
*damēja ina libbīja ētablu*

Wie kann ich leben? Wo ist mein *nik/qittu*?  
 Mein Blut ist in meinem Herzen ausgetrocknet.

Der Zusammenhang legt die Deutung nahe: *niqittu/nikittu* 'Herzschlag, pulsierendes Leben'.<sup>221</sup> Sie leitet darum *ni-KID-ti* von der Wurzel *nakādu* ab und transskribiert: *ni-kit-ti*. Offensichtlich ist *nikittu* das Gegenteil zum Austrocknen des Blutes, das eigentlich pulsieren sollte. GEORGE stimmt WATANABES Deutung zu, nach einem Referat über die bisherigen Vorschläge meint er, sie bestimme den Sinn der Wendung "undoubtly correctly".<sup>222</sup>

Man kann dem noch hinzufügen, daß Zeile 312 diese Deutung bestätigt. Gilgamesch hatte zuerst hoffnungsvoll zu Ur-schanabi gesagt: *ur-šanabi šammu annū šammi nikitti ša amēlu ina libbišu ikaššadu napšassu*, nach dem Verlust des Krautes aber klagt er: *ībali dāmu libbīja* (312). Genau wie in dem eben erwähnten Brief ist also das *abālu(m)* des Blutes das Gegenteil zu dem Vorhandensein des *nikittu(m)*.

Ein erst 1998 publizierter Text läßt sich dem Thema Verjüngung zuordnen. In einem Brief an Zimri-Lim beklagt sich ein gewisser Tamarzi über ihm widerfahrenes Unrecht und bittet den König um Hilfe. Der Schreiber lobt einleitend dessen Wirken als Herrscher und schreibt ihm eine erstaunliche Wirkung zu: Sein graues Haar ist wieder schwarz, seine Kraft wiederhergestellt und sein Herz wieder jung geworden.

<sup>221</sup> Lebenspendende und todbringende Substanzen, BaM 25, 583 Anm. 6.

<sup>222</sup> GEORGE, Gilgamesh Epic 896.



	<i>ši-ba-tu-ia</i>	Meine grauen Haare
	<i>iš-ša-al-ma ù a-na-ku e-te-ti-i[l]</i>	sind wieder schwarz geworden, und ich, ich bin
		wieder ein kräftiger junger Mann, und
10'	<i>ù la me-eḫ-ri li-ib-bi iš-ša-ḫe-er</i>	mein Herz ist unvergleichlich jung geworden,
	<i>ù i-na i-da-ma-ra-aš šu-mi it-te-eš-</i>	und in Idamaras hat mein Name wieder einen
	<i>m[é]</i>	guten Klang <sup>223</sup> .

Der letzte Teil des Satzes ist gut verständlich, aber wieso ist er wieder jung geworden? Anscheinend ist dies eine Parallele zu der Beschreibung, die Gilgamesch dem Fährmann über die Wirkung des Wunderkrautes gibt. Während der Held sagt, daß der Greis durch das Kraut wieder jung wurde (*šibu išṣaḫir*, XI,299), schreibt Tamarzi an den König, daß sein graues Haar wieder schwarz wurde (*šibātūja išṣalmā*), daß er wieder in vollen Besitz seiner Kräfte kam<sup>224</sup> und daß das Herz wieder jung wurde (*libbi išṣaḫer*). Der Unterschied ist allerdings, daß Tamarzi dem König verdankt, was Gilgamesch von dem Kraut erwartet. Fragt man, wie der König dies bewirkt haben kann, dann läßt sich damit vergleichen, was ein neuassyrischer Schreiber seinem König sagt: "Wir waren tote Hunde. Der König, der Herr, hat uns lebendig gemacht, er hat an unsere Nasenlöcher Kraut des Lebens gehalten."<sup>225</sup> Die nächstliegende Erklärung ist, daß auch bei Tamarzi dieser *modus loquendi* vorliegt, der dem König magische Kräfte zuschreibt.

In der vorletzten Szene des Epos bleibt dem Helden nach der Einsicht in die Unerreichbarkeit der Unsterblichkeit und seine Unfähigkeit, den Schlaf zu besiegen, auch noch die dritte, letzte und endgültige Enttäuschung nicht erspart: Er muß ansehen, wie das Kraut, das ihm zugebracht war, nun die Schlange verjüngt und für immer verloren ist: "As it slithers away it discards its old skin and becomes young again ... Seeing at one and the same time the effectiveness of the plant confirmed and its possession irretrievably denied him, Gilgameš is

<sup>223</sup> ARM XXVIII, Lettres royales du temps de Zimri-Lim, publiées par J.-R. KUPPER, 1998, Brief 145: 8'-10'. KUPPER übersetzt: mes cheveux gris sont (re)devenus noirs, moi-même j'ai retrouvé la force de l'âge, mon cœur est (re)devenu jeune sans équivalent et ma renommée s'est fait entendre dans l'Idamaras.

<sup>224</sup> Ein *etlum* ist man vom Beginn des Bartwuchses bis zum Einsetzen des Greisenalters, vgl. dazu C. WILCKE, Familiengründung 217 und 241.

<sup>225</sup> Der akkadische Text findet sich unten in dem Exkurs "Lebenskraut" und "Lebensbaum". Dieser neuassyrische Brief ist allerdings rund ein Jahrtausend jünger als der Brief an Zimri-Lim.

utterly distraught" (308-9).<sup>226</sup> Das Kraut hält also, was Utnapischtim von ihm gesagt hat, aber es hilft der Schlange und nicht ihm.

Die Logik des ätiologischen Mythos von der Verjüngung der Schlange liegt nicht nur dem 21. Jahrhundert fern,<sup>227</sup> sie war es auch schon für den damaligen Erzähler, wie sich an der Inkonsistenz der vorliegenden Erzählung zeigen läßt; denn für die Schlange gelten andere Bedingungen als für Gilgamesch. Weil diese *eine* Schlange dank diesem Kraut sich *einmal* häutet, wird sie sich immer wieder häuten und damit verjüngen und außerdem nicht nur sie, sondern mit ihr alle Schlangen. Nach dieser Logik müßte die einmalige Kostprobe eines einzigen Menschen ausreichen, daß er wie die Schlange nicht nur einmal, sondern immer wieder jung wird, und nicht nur er, sondern alle Menschen. Dies ist sicherlich nicht Gilgameschs Absicht, denn nur für sich will er den Tod überwinden.

---

<sup>226</sup> Gilgamesh Epic 525 f.

<sup>227</sup> Dem Alltagsbewußtsein liegen Themen wie die Verjüngung fern, anders ist es bei den Dichtern. Man denke an Goethes Faust. Bevor Mephisto mit ihm in die Welt zieht, nimmt er ihn mit in die Hexenküche. Faust fragt zwar widerwillig:

Und schafft die Sudelköcherei  
Wohl dreißig Jahre mir vom Leibe? (2341f.).

Wie sich aber bei der Begegnung mit Gretchen zeigt, bewirkt "ein gutes Glas von dem bekannten Saft" (2519), das die Hexe ihm gibt, tatsächlich eine Verjüngung (Zitate nach der Hamburger Ausgabe, ed. E. TRUNZ). — In anderer Form verwendet Oscar Wilde das Motiv in "The Picture of Dorian Gray", auf dem Dorian so jung bleibt wie zum Zeitpunkt der Porträtierung, während seine Darstellung auf dem Porträt älter und älter wird.

## 2.2 Die Schlange in Gen 3

Die Motive "Schlange" und "Baum" sind in der Ikonographie des Alten Orients allgegenwärtig, und in vielen Werken der Literatur wird die Frage nach Leben und Erkenntnis thematisiert. Beide Bilder und beide Begriffe sind in Gen 3 verbunden, damit ergibt sich eine Fülle von Bezügen.

Liest man den kanonischen Text von Gen 2-3, dann ist nicht zu erkennen, was die Schlange im Gilgamesch-Epos mit der in der biblischen Erzählung gemeinsam haben könnte. Angesichts der Schwierigkeiten des Textes kann man aber das Experiment machen, das Gespräch zwischen Frau und Schlange ohne Blick auf den weiteren Kontext ganz für sich zu lesen.

### 2.2.1 Die Antwort der Schlange (3,4-5)

Die Schlange sagt 3,4f.: "Ihr werdet sicherlich nicht sterben, denn Gott weiß, wenn ihr davon eßt, dann gehen euch die Augen auf, und ihr werdet wie אלהים ('<sup>ae</sup>lohim) und ihr wißt Bescheid über טוב ורע (tōb wa ra<sup>e</sup>)". Nach dem bisher üblichen Verständnis meint die Schlange damit: *Wenn ihr von dem Baum eßt, dann werdet ihr nicht nur weiterleben, sondern sogar erkennen, was gut oder schlecht ist.* Die Schlange scheint also schon zu wissen, daß der Herr des Gartens trotz der Drohung in 2,16f. diese Strafe nicht folgen lassen wird. Schon vor über hundert Jahren hat BUDDÉ auf den befremdlichen Umstand hingewiesen, daß Gott "sich im Grunde wirklich von der Schlange Lügen strafen" läßt.<sup>228</sup>

Anders sieht es mit diesem Problem aus, wenn der verbotene Baum so wie das Kraut im Gilgamesch-Epos wirkt; denn dann verjüngt sich, wer von dem

---

<sup>228</sup> Urgeschichte 62f. — Übernatürliches Wissen wird der Schlange in Israel nicht zugeschrieben. Auch bei dem Verb *nḥš pi* 'Vorzeichen suchen und geben, voraussagen' ist "eine Verbindung mit *nāḥāš* 'Schlange' ... nicht zu erkennen (wegen fehlender mantischer Einbindung der Schlange in Israel)" (FABRY, ThWAT V 385) — zumindest erfahren wir darüber nichts im AT.

Baum ißt und braucht *deshalb* nicht zu sterben.<sup>229</sup> Ist der Satz so gemeint, dann braucht die Schlange nicht vorherzuwissen, was Gott tun oder nicht tun wird. Der Wortlaut läßt beide Deutungen zu, die traditionelle wie die eben vor geschlagene — man kann also probeweise V. 4 in diesem Sinne verstehen und dann fragen, was mit טוב ורע (tōb wa ra<sup>c</sup>) in V. 5 gemeint ist. Wenn man von WELLHAUSENS Deutung ("nützlich bzw. unbrauchbar") ausgeht, ist offen, an welche Art von Wissen zu denken ist. WELLHAUSEN selber meinte, es ginge um die nützlichen Erfindungen, von denen in Gen 4 und 11 die Rede sein wird. Er hält aber auch eine andere Deutung für nicht ausgeschlossen: "Es ist freilich möglich, daß Gen. 4 und 11 über den Sinn von Gen.2.3 nicht entscheidet und daß das den Menschen versagte Wissen dort wenigstens ursprünglich Zauber und Zaubermacht war."<sup>230</sup> Die von der Situation her nächstliegende Frage ist die, mit welcher Erkenntnis, also mit welchem Zauber man erreicht, daß man "nicht sterben" muß. Wenn man die Formel so versteht, dann bilden der negierende (V. 4) und der affirmierende (V. 5) Teil der Schlangenantwort eine Einheit. Es geht dann nicht um eine doppelte Auskunft, deren beide Teile nichts miteinander zu tun haben ("ihr braucht nicht zu sterben" und "ihr erkennt Gut und Schlecht"), sondern die Schlange meint: "Ihr werdet nicht sterben (sondern euch verjüngen) und erkennen, was (dafür) gut ist." Auch die andere Aussage הייתם כאלהים (ihr werdet wie Gott/Götter) paßt zu diesem Verständnis; die Schlange erweckt damit den Eindruck, daß sie ein Geheimnis verrät, das der Herr des Gartens ihnen vorenthalten will: das göttliche Privileg der Verjüngung;<sup>231</sup> das Pluralwort אלהים (Gott/Götter) im Mund der Schlange ist dabei polytheistisch gemeint, denn auch die Schlange gehört in den Kreis der gött-

---

<sup>229</sup> Auf die Möglichkeit, das "Sterben" und "Nicht-Sterben" auf die Verjüngung zu beziehen, hat bereits LIPINSKI hingewiesen: "The text mentions here only one tree in the midst of the garden, and that one was obviously the Tree of Life, to which the woman's and the snake's words refer: 'we shall die', 'assuredly you will not die'. These words certainly gain in significance if we suppose that they allude to the Tree of Life, which is mentioned in Gen 2:9 and 3:22-24, verses originally linked with Gen 3:1-6. The reference to the 'knowledge of good and evil', instead, are to be ascribed to the Yahwistic redactor" (Wisdom 42). Damit setzt LIPINSKI wie schon E. NIELSEN, Creation 21 voraus, daß der Lebensbaum zur ältesten Schicht der Erzählung gehört.

<sup>230</sup> Prolegomena 301 und 302 Anm. 1. — Auf die Möglichkeit dieser "magischen" Deutung hat auch H.-P. MÜLLER hingewiesen mit dem Argument, daß vor allem die Terminologie in 3,5 "unmißverständlich in diese Richtung weist" (Mythische Elemente 144).

<sup>231</sup> אלהים ist also als Plural zu verstehen, wie in der Jotamfabel, wo das Öl des Ölbaums und der Wein des Weinstocks für "Götter und Menschen" ein Genuß ist (Ri 9,9.13).

lichen Wesen. Das bedeutet, daß die Götter nicht sterben, weil sie sich immer wieder mit diesem Wundermittel verjüngen.<sup>232</sup> Die Menschen überschritten mit dem Essen die Grenze zwischen Göttern und Menschen und träten in den Kreis der Bevorzugten.<sup>233</sup>

Diese Deutung ist mit dem Wortlaut der Schlangenantwort nicht schlechter vereinbar als die überlieferte Auffassung und erweist sich damit als möglich.<sup>234</sup> Sie hat den Vorzug, daß die Schlangenantwort sich so als Einheit verstehen läßt<sup>235</sup> und daß das "nicht sterben" und die "Erkenntnis" einen präzisen Sinn erhalten, während sie nach der überlieferten Auffassung schwer zu deuten sind. Sieht man allerdings auf die Erzählung als ganze, dann sind die so verstandenen Worte der Schlange im Kontext von Gen 2-3 rätselhaft. Darum soll nun geprüft werden, wie dies Verständnis zur näheren Umgebung, der Szene 3,1-6, paßt.

### 2.2.2 Es ist "klug" von der Schlange, "nackt" zu sein (3,1-6)

Wenn in Vers 1 von der Schlange gesagt wird, sie sei עָרֹם (*ʿarūm*), dann hört der Hebräer beides zugleich, sie ist sowohl klug als auch nackt. Daß sie nackt ist, entspricht dem Augenschein, bei der Klugheit denkt man meist an ihre Verführungskünste. Aber kann das gemeint sein? Es wäre dann ein Vorgriff auf das, was erst noch folgt. Möglich ist aber auch, daß die Klugheit etwas mit der

---

<sup>232</sup> Ob sich der Partizipialsatz "wissend gut und schlecht" dann auf die Götter oder auf die beiden Menschen bezieht, ließe letztlich auf das gleiche hinaus, denn mit dem Essen nähmen sich die Menschen, was bis dahin Privileg der Götter war.

<sup>233</sup> FABRY sieht zwar, daß die Schlange Symbol des Lebens ist und daß das Thema "Leben" in Gen 2-3 angesprochen wird, schlägt aber — dem bisherigen Stand der Forschung entsprechend — keine Brücke zwischen beiden: "Die Schlange als *Symbol der verjüngenden Regeneration* und des ewigen Lebens ( ...) erinnert an die Ursehnsucht der Menschen, dargestellt im Gilgamesch- und Adapa-Mythos. ... Wenn auch dieses Thema in Gen 2f. angesprochen ist, so wird es doch nicht mit der Schlange verbunden" (ThWAT V 392).

<sup>234</sup> Einen "Beweis" für die Richtigkeit dieser Deutung kann es nicht geben. Wer lieber an den tradierten Deutungen festhält, sollte sich daran erinnern, wie unverständlich die Bedeutung des Textes ist. Wie oben gezeigt (§ 1.1.4f.), sind WELLHAUSENS Deutung der Erkenntnis auf das Nützliche, BUDDES Verständnis als Erkenntnis des Sittlichen und GUNKELS Meinung, es gehe um das Geschlechtliche, mit Schwierigkeiten verbunden.

<sup>235</sup> Ginge es nicht um die Verjüngung, dann müßte man diesen Satz, damit man ihn als Einheit verstehen kann, mit JACOB deuten: "Nun ist ursprünglich טוֹב ורַע, was gut und schlecht schmeckt" (Genesis 105f.).

Erkenntnis zu tun hat, die die Frucht verleiht. Etymologisch haben diese beiden Aussagen über Klugheit bzw. Erkenntnis, eine über die Schlange (עָרוּם), eine aus dem Munde der Schlange (יָדַע טוֹב וָרַע), nichts miteinander zu tun, semantisch aber sind sie sich als Aussagen über "Wissen" nahe.<sup>236</sup>

Beide Aussagen lassen sich verbinden. Weil die Schlange weder Fell noch Federn hat, ist sie nackt, deshalb kann sie ihre Haut abstreifen und verjüngt sich so.<sup>237</sup> Ihre Klugheit bestünde dann darin, daß sie nackt ist, um ihre Haut leicht abstreifen zu können. Nacktheit und Klugheit wären demnach zwei Seiten der gleichen Medaille. Wenn für den antiken Zuhörer das Stichwort עָרוּם (ʿarūm) in 3,1 eine Anspielung auf diese doppelte Eigenschaft der Schlange war, dann lag in der Ankündigung der Schlange, die Menschen würden von dem Essen klug, und in ihrer Erkenntnis nach dem Essen, daß sie nackt sind, geradezu die Pointe der Erzählung: Die Menschen wollen so "klug" wie die Schlange werden, aber nach dem Essen merken sie, daß sie nur so "nackt" wie diese sind.<sup>238</sup>

Diese Wiedergabe der Pointe ist allerdings verkürzt; die Wege, auf die die andeutenden Worte der Schlange locken, sind noch verschlungener. Sie verspricht den Menschen nämlich nicht direkt, sie würden עָרוּם (ʿarūm), sondern nur, sie würden יָדַע טוֹב וָרַע (jōd<sup>cc</sup>ē ṭōb wa ra<sup>c</sup>) — dieser Formulierung impliziert nicht ausdrücklich die Nacktheit. Aber wenn dem damaligen Zuhörer der Mythos von der Verjüngung der Schlange bekannt war, dann mußte er bei der Auskunft "ihr werdet nicht sterben" an die Verjüngung denken und entsprechend die Ankündigung, sie würden יָדַע טוֹב וָרַע (jōd<sup>cc</sup>ē ṭōb wa ra<sup>c</sup>) auch hierauf

---

<sup>236</sup> Schon viele Ausleger haben den Eindruck gehabt, daß die Worte der Schlange hintergründig mit den Bedeutungen "klug" und "nackt" spielen. KRATZ und SPIECKERMANN bemerken zur Schlange: "Auch sie ist 'nackt', ohne Fell (vgl. 3,21), und sie ist zugleich 'klüger' als alle anderen Tiere von 2,19f." (TRE 30,274,12). Sie deuten dies allerdings nicht in dem hier dargestellten Sinne.

<sup>237</sup> Am deutlichsten wird dies bei Philo Byblius ausgesprochen, "Und das längstlebende Tier ist sie, weil sie nicht nur das γῆρας ausziehen und sich verjüngen kann", γῆρας bedeutet beides zugleich: Alter und Schlangenhaut. Vgl. den Exkurs: Die Verjüngung der Schlange in der griechischen und römischen Literatur, dort ist das Zitat mit Kontext wiedergegeben.

<sup>238</sup> Die traditionelle Auffassung besagt, daß die Menschen durch das Essen so klug geworden sind, daß sie ihrer Nacktheit inne werden. Dies paßt allerdings nicht so recht zu der seit WELLHAUSEN verbreiteten Auffassung, daß die "Erkenntnis von Gut und Böse" sich auf das Wissen bezieht, was nützlich bzw. unbrauchbar ist.

beziehen. Die Erwartung wurde damit auf die Verjüngung gerichtet, ohne daß die Schlange dies *expressis verbis* versprochen hätte.<sup>239</sup>

Daß hier ein Wortspiel vorliegt, ist längst bekannt. Man sagt: Die Menschen werden tatsächlich klüger, sie sehen, daß sie nackt sind. Eine andere Qualität bekommt dieser Satz aber, wenn das Wort ערום (<sup>arūm</sup>) die oben erschlossene Bedeutungsvielfalt hat. Wenn die beiden Bedeutungen so zusammenhängen, daß die Schlange nackt ist und ihre Klugheit darin liegt, daß sie sich *darum* häuten und verjüngen kann, dann ist *diese Klugheit* für die Menschen erstrebenswert. Sie essen also die Frucht, um so ערום wie die Schlange zu werden, und merken nach dem Essen, daß sie tatsächlich ערום sind, allerdings nicht so "klug", sondern nur so "nackt" wie die Schlange. Gelogen hat die Schlange also nicht, wohl aber getäuscht. Die besondere Spitze liegt darin, daß das für die Schlange vorteilhafte Nacktsein für den Menschen wertlos und beschämend dazu ist.

Dieses Wortspiel mit ערום (<sup>arūm</sup>) als Pointe der Erzählung ist das stärkste Argument dafür, daß Gen 2-3 eine Vorgeschichte hat, in der die Verjüngung der Schlange vorausgesetzt wird. Es ist schwer vorstellbar, daß ein so hintergründiges Wortspiel zu entdecken ist, wenn gar keines intendiert war.

Durch die bisherige Analyse wird klar, warum nur die Schlange für die Rolle des Verführers in Frage kommt. Ginge es bei dem Gespräch zwischen Frau und Schlange lediglich darum, den "Prozeß des Nachdenkens über die Gründe und Folgen des Verbots in Gang zu bringen",<sup>240</sup> dann wäre etwa ein Fuchs dafür genauso geeignet wie die Schlange. Geht es aber um die Verjüngung, dann kann darüber niemand so kompetent wie die Schlange Auskunft geben. Diese Rolle ist ihr auf den Leib zugeschnitten: Sie und *nur sie* kommt für dies Verführen in

---

<sup>239</sup> Prüft man die Proverbia, ob hier ערום und דעת als Äquivalente behandelt werden, dann finden sich drei Stellen, in denen deutlich wird, daß einer, der ערום ist, auch דעת hat:

12,23: אָדָם עָרוֹם בָּסָה דָּעַת וְלֹב כְּסִילִים יִקְרָא אִילָּה (Ein kluger Mensch hält mit der Erkenntnis zurück, aber das Herz der Toren schreit Narretei heraus);

13,16: כָּל־עָרוֹם יַעֲשֶׂה בְּדַעַת וְכִסִּיל יִפְרֹשׁ אִילָּה: (Jeder Einsichtige handelt nach Erkenntnis, doch der Tor breitet Narrheit aus);

14,18: נָחֳלוּ פְתָאִים אִילָּה וְעֲרוֹמִים יִבְחָרוּ דָּעַת (Es erben die Einfältigen Torheit, aber die Klugen schmücken sich mit Erkenntnis), alle Übersetzungen nach O. PLÖGER, Proverbia, zur Stelle.

<sup>240</sup> BIRD, Forschung 20 Anm. 45.

Frage.<sup>241</sup> — Nach dieser inhaltlichen Analyse soll ein Blick auf den kunstvollen Aufbau der Szene geworfen werden.<sup>242</sup> Hebt man die Einleitungsformeln von dem Gespräch ab, dann wird noch deutlicher, wie eng Rede und Gegenrede miteinander verbunden sind.

וַתִּנָּחַשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי-הָאִשָּׁה      אֵף כִּי-אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֵּן

וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל-הַנָּחַשׁ      מִכָּל עֵץ הַגֵּן נֹאכָל וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ-הֶגֶן אָמַר אֱלֹהִים  
לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִנְעוּ בּוֹ פֶּן-תָּמּוּתוּ

וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל-הָאִשָּׁה      לֹא-מוֹת תָּמּוּתוּ כִּי יָדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶּם מִמֶּנּוּ  
וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִייתֶם כְּאֱלֹהִים יָדְעֵי טוֹב וָרָע

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֹאכָל ...  
וַתִּקַּח מִפְּרִיו וַתֹּאכַל וַתֵּתֶן גַּם-לְאִישָׁהּ עִמָּה וַיֹּאכַל

וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיָּדְעוּ כִּי עֲרוֹמָם הֵם

Das Gespräch beginnt mit der Frage nach dem Verbot, die drei Stichworte אלהים, עץ und אכל bestimmen den ersten Gesprächsgang. Die Antwort der Frau schließt mit dem Stichwort מות; die Antwort der Schlange führt die Themen

<sup>241</sup> SPIECKERMANN meint: "Die Erzählung verlöre an Binnenlogik und Dynamik, wäre nicht für die Frau glaubwürdig, daß die Schlange ein Wissen hat, welches nur aus einem engen Verhältnis zu Gott selbst resultieren kann" (Ambivalenzen 56). Nach der hier vorgetragenen Deutung kann die Schlange glaubwürdig von der Verjüngung reden, weil sie dafür bekannt ist, daß sie sich verjüngt. — Manche meinen, die Schlange sei nur das *alter ego* der Frau, so H.-P. MÜLLER: "Wie aber durch solche Märchenwesen zur Sprache kommt, was deren menschlicher Partner ohnehin bereits halbwegs weiß, exteriorisiert die Schlange ... durch ihre Verführungskünste, was Eva selbst heimlich begehrt" (H.-P. MÜLLER, Eva und das Paradies 503). Daraus ergibt sich für ihn: "Wenigstens in diesem Sinne sind letztlich Eva und die Schlange identisch, was dann allerdings auch überlieferungsgeschichtlich gelten mag: nur Gott, der Mensch und dessen Antiheldin Eva wären die ältesten Aktanten der Erzählung gewesen" (Eva und das Paradies 503). Ebenso BIRD (Forschung 19): "Die innere Debatte, die der Verletzung des Gebots vorausgeht, ist hier nach außen in die Unterredung zwischen Frau und Schlange verlegt."

<sup>242</sup> Die folgende Gliederung von 3,1-7 folgt weitgehend ARNETH, Adams Fall 121, sie unterscheidet sich aber an den Stellen, wo der Unterschied in der Beurteilung der literarischen Einheit zum Tragen kommt. Darum wird 2,25 nicht einbezogen und in V. 6 Erweiterung des Textes angenommen, außerdem dürfte die Bekleidung mit Blättern (7b) nicht zum ursprünglichen Text gehören, weil der Mensch später sagt, er sei nackt.



אלהים, מות, אבל, weiter und fügt ein neues hinzu: die Erkenntnis. Das Ergebnis entspricht der Ankündigung der Schlange: formal (וְהַפְקֵנָה עֵינֵי שָׁנִיָּהֶם) und inhaltlich: Sie sind עֵרִוּם — allerdings nicht so, wie sie erwartet hatten "klug", sondern "nackt".<sup>243</sup> So spannt sich ein Bogen von dem עֵרִוּם in V. 1 zu dem abschließenden עֵרִוּם in V. 7.

### 2.2.3 Der Kontext von 3,1-6

Bisher wurde die Verführungsszene isoliert für sich betrachtet und erwies sich dabei als erstaunlich geschlossene und kunstvoll durchkomponierte Einheit. Sieht man allerdings auf Gen 2-3 als ganzes, dann ist rätselhaft, was die so gedeutete Szene mit der kanonischen Paradieserzählung zu tun haben kann. Läßt sich noch aufdecken, wie der ursprüngliche Kontext von 3,1-6, die "Paradiesgeschichte", ausgesehen hat?<sup>244</sup>

Wenn man die Möglichkeit der Verjüngung berücksichtigt, kann man — ohne daß man den Wortlaut ändern muß — den Dialog zwischen der Frau und ihrem Verführer anders deuten, als es der Kontext des kanonischen Textes nahelegt. Vermutlich sind ebenso weitere Teile der "Paradiesgeschichte" im kanonischen Text erhalten; sie dürften aber ebenso wie der genannte Dialog eine Bedeutungsverschiebung erfahren haben. Dies wird besonders für die Bäume gelten. Da es bisher noch nicht gelungen ist, Sinn und Funktion der beiden im kanonischen Text eindeutig zu bestimmen, wird sich eine exakte Beweisführung darüber, welcher Baum in welcher Bedeutung in der "Paradiesgeschichte" vorkam, als ebenso unmöglich erweisen. Darum soll nun umgekehrt gefragt werden, mit welcher Bedeutung eines oder beider Bäume sich eine sinnvolle Einleitung zu einer Erzählung ergibt, in deren Mittelpunkt der oben erschlossene Dialog steht.<sup>245</sup>

<sup>243</sup> Die 'matres lectionis' und die Vokalisierung der Masoreten machen einen Unterschied zwischen der Klugheit/Nacktheit der Schlange (עֵרִוּם) und der der beiden Menschen (עֵרִוּמִּים).

<sup>244</sup> Zu STECKs These, daß die heutige Paradieserzählung eine Vorgängerin, die von ihm so genannte "Paradiesgeschichte" gehabt hat, siehe oben § 1.2.5 und unten § 2.3.

<sup>245</sup> Solch ein Vorgehen erweckt den Verdacht, als würde nach Belieben gestrichen, was nicht zu einem vorgefaßten Plan paßt. Es ist *conditio sine qua non* für die Glaubwürdigkeit redaktionsgeschichtlichen Vorgehens, daß man ebenso wie nach Vorstufen nach der Entstehung des

## 2.2.4 Die beiden Bäume in 2,9

Die Pflanzung des Gartens mit den beiden Bäumen in der Mitte (2,9) und das Verbot (2,16f.) sind als Einleitung zu der Verführungsszene 3,1-7 unentbehrlich.<sup>246</sup> Beide Verse sind allerdings jeweils mit einem Problem verbunden; denn die Benennung des Baumes in 2,17 dürfte ursprünglich "Baum in der Mitte des Gartens" gelaute haben,<sup>247</sup> und in 2,9 werden zwei Bäume erwähnt, während in dem Verbot (2,16f.) und in dem Gespräch der Frau mit der Schlange nur *einer* vorkommt.

BUDDE beanstandet an 2,9, daß "der Baum der Erkenntniß nachhinkt und nicht einmal nothwendig an dem Orte theilnimmt"<sup>248</sup>. Er streicht den Baum des Lebens als Glosse, weil der Erkenntnisbaum in 3,1-6 die entscheidende Rolle spiele. Diese Doppelung mit der Ortsangabe in der Mitte ist aber für hebräisches Stilempfinden kein Problem, sondern ein Beispiel für die "gespaltene Koordination": Bei zwei koordinierten Satzgliedern wird das kürzere voran- und das längere nachgestellt und eine beide betreffende Apposition steht zwischen ihnen.<sup>249</sup> Das oft beanstandete angebliche "Nachhinken" des Erkenntnisbaumes ist also für hebräische Ohren in Ordnung und kein Grund zur Kritik. — MICHEL hat nicht nur gezeigt, daß der vorliegende Text gutes Hebräisch ist, sondern auch darauf hingewiesen, daß BUDDES Lösung einen Schönheitsfehler hat: "Entscheidendes *syntaktisches* Argument für literarkritische Operationen innerhalb 2,9(b) ist das "Nachhinken" des *Erkenntnisbaumes* — gleichzeitig sei aber gerade der (nicht nachhinkende!) *Lebensbaum* als literarkritisch sekundär anzusprechen."<sup>250</sup>

---

kanonischen Textes fragt. Zur Wiederherstellung der "Paradiesgeschichte" als Erstgestalt wird als zweite Aufgabe die Rekonstruktion des Weges von ihr zur Paradieserzählung kommen.

<sup>246</sup> Ein einleitender Vers vor 2,8 dürfte allerdings verloren gegangen sein.

<sup>247</sup> Zu dem Problem, daß im heutigen Text vorzeitig verraten wird, was der Baum geben kann, siehe die Forschungsgeschichte oben zu BUDDE 1.2.1.

<sup>248</sup> Urgeschichte 51, Näheres oben in § 1.2.2.

<sup>249</sup> Vgl. MICHEL, Theologie 9. BUDDE kannte diese Figur der "gespaltenen Koordination" noch nicht, GESE weist schon 1973 auf das Stilgesetz der hebräischen Syntax hin, "wonach bei Nominalsätzen mit zusammengesetztem Prädikat (adverbiellen Nominalsätzen) und zusammengesetztem Subjekt (Aufzählung) zunächst für das erste Subjekt der Satz mit dem Prädikat zu Ende geführt werden muß, um erst dann das zweite Subjekt zu nennen; vgl. Ri 14,8, wo der Honig neben dem Bienenvolk "nachklapp" wie hier der Erkenntnisbaum neben dem Lebensbaum" (Der bewachte Lebensbaum 100 Anm. 4).

<sup>250</sup> MICHEL, Theologie 10, Kursivdruck im Original. — Gesehen hat BUDDE dies Problem durchaus, wenn er meint, daß "ein Ueberarbeiter mit zaghafter Hand seinem Baume des Lebens nothdürftig zu seiner, natürlich der vornehmsten Stelle verhalf" (Urgeschichte 52).

Wenn die Doppelung also, wie MICHEL gezeigt hat, stilistisch nicht zu beanstanden ist — auf das inhaltliche Problem hat BUDDÉ zu Recht hingewiesen, und dies Problem wird auch durch MICHEL'S Analyse nicht behoben.<sup>251</sup> Dazu kommt, daß beide Namen der Bäume rätselhaft sind und daß der Grund des Verbotes offen ist. Statt einer erneuten Prüfung der Argumente zur Literarkritik und einer Begriffsuntersuchung zu den Namen der Bäume soll nun nach der Logik der Fabel und der Funktion des "Baumes in der Mitte des Gartens" für diese gefragt werden.

Zuvor jedoch ist auf die u.a. von GUNKEL, VON SODEN und LIPÍŃSKI geäußerte Vermutung einzugehen, daß in der älteren Gestalt des heutigen Textes die verbietende Gottheit die Wahrheit über den Baum aus Neid verschwiegen und die Schlange die Wahrheit verraten hätte.<sup>252</sup> Das Verhalten dieser Gottheit gegenüber den Menschen wäre vergleichbar mit dem des Ea im Adapa-Mythos.<sup>253</sup> Beide würden dann versuchen, durch eine falsche Auskunft das Privileg der Götter, die wunderbare Frucht bzw. das Brot und Wasser des Lebens, den Menschen vorzuenthalten. Wäre das, was die Schlange sagt, wahr, dann setzte sie sich für die Menschen ein und geriete damit in Widerspruch zu einer anderen Gottheit. In diesem Fall wäre nicht der Adapa-Mythos zu vergleichen, sondern es ginge wie bei Prometheus um einen Konflikt zwischen zwei Gottheiten, von denen die eine etwas Gutes für die Menschen tun, die andere ihnen dies aber vorenthalten will, bzw. diese Tat bestraft. Der Abstand zur kanonischen Erzählung wäre denkbar groß, auf dem Weg zu dieser müßte eine radikale Umwertung stattgefunden haben.<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> GERTZ rechnet darum auch mit der Möglichkeit, daß "ein Redaktor sich dieser syntaktischen Figur bedient hat", Von Adam zu Enosch 228.

<sup>252</sup> Vgl. zu GUNKEL Genesis 35; VON SODEN hat bei einem Vergleich von Gen 2-3 mit dem Atramhasis-Mythos (AM) ähnliches erwogen, allerdings ohne dabei auf die Schlange einzugehen: "Adam und Eva waren jedoch in der Tat nicht bereit, sich an dem Auftrag genügen zu lassen, der ihnen zuteil geworden war, obwohl dieser anders als im AM keine Fronarbeit forderte. Als sich ihnen die Gelegenheit bot, wesentliche Erkenntnisse zu gewinnen, nahmen sie sie trotz des Verbotes wahr. Wir dürfen aufgrund des AM vermuten, dass in einer Vorform der biblischen Erzählung der dort handelnde Gott den ersten Menschen durch Verweigerung grundlegender Erkenntnisse in der Tat klein halten wollte, vom Menschen aber überspielt wurde", Mensch 355f.; LIPÍŃSKI, Wisdom 42.

<sup>253</sup> TUAT Ergänzungsband, 2001, 51-55; DALLEY, *Myths from Mesopotamia*, Oxford <sup>3</sup>2000, 182-188. Vgl. dazu H.-P. MÜLLER, *Mythos als Gattung des archaischen Erzählens*.

<sup>254</sup> Die gnostischen Ausleger werden sagen, daß die Schlange dem Schöpfergott überlegen sei und dem Menschen die Augen für die Wahrheit öffne, vgl. dazu unten § 7.

Manche Exegeten haben also als Vorstufe eine Fassung vermutet, in der die Gottheit die Menschen täuscht (*invidia deorum*) und die Schlange die Wahrheit sagt. Die obige Analyse spricht nicht für diese Möglichkeit. Das geistvolle Hin- und-her-jonglieren zwischen den Worten ערע ורע und ידעי טוב, mit dem die Schlange die Menschen täuscht, läßt diese als Trickstertyp<sup>255</sup> erscheinen. Diese Überlegung macht wahrscheinlich, daß bereits in der "Paradiesgeschichte" — ebenso wie im kanonischen Text — nicht die Gottheit, sondern die Schlange die Unwahrheit spricht. Wenn aber das Verbot den Menschen nicht die Verjüngung vorenthalten soll, dann muß der Baum in dem Verbot einen anderen Sinn und die Warnung vor ihm einen anderen Grund haben.

## 2.2.5 Der verbotene Baum

"Der sakrale Baum stellt eines der verbreitetsten Motive der vorderorientalischen Bildkunst dar, das sicher seit fröhdynastischer Zeit belegt und durch alle Epochen bis in die romanische Kunst zu verfolgen ist."<sup>256</sup> Es liegt darum eine Fülle von Stoff vor, die folgende Darstellung beschränkt sich jedoch weitgehend auf die Literatur und die Ikonographie des Alten Israel.

---

<sup>255</sup> Zu "Trickster" siehe Ioan Petru CULIANU im "Handbuch religionsgeschichtlicher Grundbegriffe" Bd 5, 262f. Der Aspekt des "zweiten Schöpfers" fehlt allerdings bei der Schlange.

<sup>256</sup> P. WELTEN, BRL<sup>2</sup> 34. — In den ersten Jahrzehnten der Erforschung der mesopotamischen Ikonographie wurde dieser Baum auf Grund von Gen 2-3 als "Lebensbaum" bezeichnet. H. GENGE (Zum 'Lebensbaum' in den Keilschriftkulturen, Acta Orient. 33, 1971, 321-334) hat dies als "Unsitte" gezeißelt, denn "das Bemerkenswerte am 'Lebensbaum' in den Keilschriftkulturen ist die Tatsache, dass es ihn nicht gibt". Darum verzichten "die philologisch gebildeten Orientalisten in der Regel auf dieses Wort" (322). Die theologische Fachliteratur verwendet zwar den Begriff "terminologisch unscharf auch für hl. Bäume verschiedener Art" (S. SCHROER, Art. Lebensbaum, NBL II 602), aber angesichts dieser Kritik wird das weit verbreitete Motiv inzwischen meist als 'heiliger' oder 'stilisierter' Baum bezeichnet. — Vielleicht ist aber auch diese Bezeichnung nicht sachgemäß. W. SALLABERGER und U. SEIDL zeigen, daß mit dem Kompositgebilde kein Baum, sondern ein Schilfbündel dargestellt wird, das kultisch reine Räume markiert. Ich danke den beiden Autoren, die mir ihr Manuskript schon vor der Publikation im AfO zur Verfügung gestellt haben. — Anders als GENGE sieht HAUL die Frage des 'Lebensbaumes': GENGES Hauptargument, "es gebe im Sumerischen und Akkadischen nicht den Begriff 'Lebensbaum', greift ... zu kurz, da religiöse Vorstellungen nicht zwingend begrifflich konkretisiert zu werden brauchten, erst recht nicht, wenn sie statt dessen ihren bildkräftigen Ausdruck im weitaus bedeutungsvolleren und vielschichtigeren Symbol fanden." (Etana-Epos 52 Anm. 182).

Im AT hat der Baum ein breites Bedeutungsspektrum. Bildhaft kann er für das Volk oder den einzelnen Frommen, aber auch für den König und für Gottheiten stehen.<sup>257</sup> Im vorliegenden Zusammenhang sind die beiden zuletzt genannten Bedeutungen wichtig. Meist sind es andere Götter, die mit Bäumen verbunden sind, in Ho 14,9 jedoch sagt JHWH selber: "Ich bin eine grünende Zypresse, von mir sollst du deine Frucht nehmen."<sup>258</sup> Demnach geht es an dieser Stelle darum, daß nicht andere Gottheiten, sondern JHWH selber Spender der Nahrung ist. Der verbotene Baum von Gen 2-3 kann nicht in diesem Sinne gemeint sein, denn während Israel in Ho 14,9 aufgefordert wird, von diesem Baum seine Frucht zu nehmen, wird dies in Gen 2,17 verboten.

Ergiebiger als die Texte ist die Ikonographie als Quelle zu dem Thema "Baum". In der Bronzezeit verbinden viele Belege den Baum mit Göttinnen. Dies ändert sich in der Eisenzeit. Der Baum verschwindet zwar nicht, aber er ändert seine Bedeutung.

---

<sup>257</sup> NIELSEN, ThWAT IV 290-296; vgl. auch Stordalen 89-92. Bei dem Baum als Gottessymbol sind wiederum mehrere Bedeutungen möglich, unten wird sich zeigen, daß einerseits das Spenden der Nahrung und damit die mütterliche Bedeutung und andererseits die Funktion des Herrschers mit ihm verbunden sind. — Sehr vorsichtig meint KOTTSEPER zu der Beziehung zwischen Baum und Gottheit: "Bäume konnten offenkundig als Symbole, als Zeichen für Götter dienen, sie verweisen auf diese, sind aber nicht mit ihnen identisch und dabei selbst keine Kultobjekte" (Bäume als Kultort 175).

<sup>258</sup> "In einem gewagten, im Alten Testament singulären Bild für Gott vergleicht er sich mit einem immergrünen Baum, der offensichtlich den Lebensbaum symbolisiert, wie er in der Mythologie des Alten Orients eine große Rolle spielt" (JEREMIAS, Der Prophet Hosea 173). — Die Datierung von Ho 14,9 ist hier nicht entscheidend, denn die in diesem Vers zum Ausdruck gebrachte Vorstellung ist auf jeden Fall älter als der Text selber, sie gehört in die Zeit vor der dt. Auseinandersetzung mit den Kulturen "unter jedem grünen Baum". — Daß hier verschiedene Traditionen zusammenfließen, zeigt sich schon daran, daß die Termini Zypresse und Frucht verbunden sind, obwohl die Zapfen der Zypresse für Menschen doch ungenießbar sind. — TANGBERG, SJOT, 1989, 82, meint: "In v 9 God is compared for the first and last time in the Old Testament to a tree, which is a daring and peculiar picture of God that might very well be Hosea's own." Ob dem so ist, kann hier offenbleiben, auf jeden Fall gehört der Vers im heutigen Kontext in den Zusammenhang der Polemik gegen Kulte unter Bäumen, die dem Volk vorwirft, daß es dort anderen Göttern danke. Ob dies tatsächlich so war oder ob hier Polemik vorliegt, die z.B. im Interesse der Kultzentralisation den am falschen Ort an JHWH gerichteten Dank als Fremdgötterverehrung qualifiziert, braucht an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden.

"Neben den auf die Göttin 'transparenten' Darstellungen gibt es nämlich auch solche, auf denen der palmartig stilisierte Baum nicht primär in seiner segensspendenden Funktion, sondern geschlechtlich völlig indifferent als numinoses Machtsymbol begegnet, das isoliert erscheint oder von geflügelten Mischwesen und/oder Menschen flankiert, bewacht oder verehrt wird. ...Zwei Siegelamulette des 8. Jhs. aus Megiddo zeigen den sakralen Baum im mittleren Register jeweils von zwei geflügelten, falkenköpfigen Sphingen bewacht und beschützt (Abb. 231a-b). Bei Abb. 231a (*hier Abb. 1*) bilden das obere und das untere Register mit dem Geier, der einen Hasen bzw. dem Löwen, der einen Capriden angreift ... , einen Kontrast zum streng bewachten sakralen Baum."<sup>259</sup>



Abb. 1

Die Bäume können also entweder eine nährenden Göttin oder einen königlichen Gott repräsentieren. Diese beiden Möglichkeiten werden auch bei der Interpretation des Pithos A aus Kuntillet 'Agrūd (Abb. 2) vertreten.<sup>260</sup> Dieser Baum ist nach KEEL/UEHLINGER bronzezeitlich zu deuten, das heißt, Löwe und Baum weisen auf eine Göttin vom Qudschu-Typ.<sup>261</sup> F. HARTENSTEIN hat dagegen diese Darstellung im Sinne der Eisenzeit gedeutet, Baum und Löwe sollen auf die göttlich-königliche Ordnung hinweisen:

"Anders als auf den meisten phönizischen Darstellungen des 'heiligen Baumes' finden sich in der Zeichnung von Pithos A aber keine Mischwesen am Baum, sondern allein die Capriden. Das 'Capriden am Baum'-Motiv an sich ist dabei wohl nicht in der gleichen Weise auf die 'offizielle' Sphäre festgelegt, wie das bei den den Baum flankierenden Mischwesen (Sphingen etc.) der Fall ist. Bei dem Löwen scheint dieser Bezug dagegen eindeutiger. Seine Platzierung unter dem Baumsymbol ist dann kaum zufällig. Als 'Sockelzone'



Abb. 2

<sup>259</sup> KEEL/UEHLINGER, Göttinnen 265. Man könnte das Siegel aber auch so deuten, daß der König (dargestellt als Baum) Herr ist wie Geier und Löwe und die Keruben in seinen Dienst stellt.

<sup>260</sup> Vgl. Abb. 3.

<sup>261</sup> KEEL/UEHLINGER, Göttinnen 244.

für die darüberstehende Größe des 'heiligen Baumes' könnte er zum einen eine 'Wächterfunktion' für diesen ausüben, zum anderen als 'Machtsymbol' einen zweiten Aspekt von Herrschaft neben demjenigen der Lebensfülle des Baumes (Schutz durch aggressive Stärke) verkörpern. — Das verbindende Element zwischen beidem ist dann nicht in der Göttinnenikonographie zu suchen, sondern in den Herrschaftskonnotationen des schreitenden Löwen, die auch den Baum stärker in Richtung einer 'offiziellen' Symbolik festlegen. Wessen 'Herrschaft' mit den angedeuteten Aspekten der Gewährung von Nahrungsfülle für die Kreatur und des mächtigen Schutzes ist dann aber gemeint? Ist es das nordisraelitische Königtum oder die mit diesem verbundene königliche Gottheit des 'JHWH von Samaria'? Beides muß sich nicht ausschließen."<sup>262</sup>

Nach HARTENSTEIN deutet also der in Kuntillet °Ağrūd über dem Löwen schwebende heilige Baum entweder auf den König in Samaria oder auf die königliche Gottheit des 'JHWH von Samaria', und "beides muß sich nicht ausschließen".

Wichtiger als der Baum auf dem Tonkrug aus Kuntillet °Ağrud dürften die Darstellungen im Tempel in Jerusalem sein, wo ein Baum von Keruben flankiert wird. Sie sind allerdings nicht als solche erhalten, sondern werden nur in der Beschreibung 1Kön 6,29-35 genannt.<sup>263</sup> Die Verbindung mit den Keruben macht wahrscheinlich, daß der "Baum" keine Göttin, sondern eine königliche Gottheit repräsentiert, denn die flankierenden Keruben erinnern natürlich an den Kerubenthron im Allerheiligsten<sup>264</sup> — es ist schwer vorstellbar, daß die

---

<sup>262</sup> JEREMIAS und HARTENSTEIN, "JHWH und seine Aschera" 110f. (Der Verfasser des zitierten Abschnitts ist HARTENSTEIN). — HARTENSTEIN und KEEL/UEHLINGER differieren in der Deutung des Baumes auf dem Pithos, ansonsten aber paßt HARTENSTEINS Interpretation genau zu der Darstellung der Entwicklung bei diesen Autoren, vgl. deren Zusammenfassung im Schlußkapitel: "Der Baum, der von Capriden flankiert in der SB eine der verbreitetsten Darstellungen der Göttin war und in der EZ I überlebte, ist jetzt ausgesprochen selten und nur bei Großterrakotten deutlich auf die Göttin zu beziehen. Neu und repräsentativ für die Glyptik der EZ II A ist der von Menschen flankierte Baum, dessen Beziehung zur Göttin nicht mehr klar ist. Vollend verwischt ist diese auch, wo Löwen und Stiere oder wie im salomonischen Tempel Keruben, die sonst den König tragen und bewachen, den Baum flankieren. Der Baum repräsentiert da nicht mehr die Göttin, sondern das Königtum. Die ganze Dekoration des salomonischen Tempels prädiert diesen zwar als Ort göttlicher Ordnungen und Segensstiftung, aber diese ist geschlechtlich unspezifisch bzw. auf einen 'männlichen' königlichen Gott ausgerichtet" (Göttinnen 462).

<sup>263</sup> Vgl. dazu ZWICKEL, Tempel 83-92; H. WEIPPERT, Palästina in vorhellenistischer Zeit 466f.

<sup>264</sup> Seit METZGERS und KEELS Forschungen herrscht weitgehend Übereinstimmung darüber, daß die Keruben eine Art Sphingen sind, die nebeneinander stehen und deren äußerer Flügel rechts und links schützend aufgerichtet ist, während die inneren Flügel den Thronsaal bilden. Anders D.N. FREEDMAN und P. O'CONNOR, ThWAT IV 326-334. Zur Verbreitung vgl. METZGER: "Der Sphingenthron, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends zum ersten Mal auftaucht, ist auch im 1. Jahrtausend bis in römische Zeit hinein im Syrien mehrfach belegt und verbreitet sich

Keruben am Baum und die am Thron nichts miteinander zu tun haben.<sup>265</sup> Wenn aber diese sich entsprechen, dann dürften sich auch die symbolträchtigen Gegenstände entsprechen, die sie flankieren: der Thron und die Palmen; daß von diesen der leere Thron auf die königliche Gottheit verweist, ist sicher, daß die Palmen ebenfalls auf die Gottheit verweisen, ist nach METZGER wahrscheinlich, nach HARTENSTEIN sogar sicher.<sup>266</sup>

---

über punisch-karthagisches Gebiet bis in das westliche Mittelmeer hin" (METZGER, Königsthron und Gottesthron I 274). Zwei berühmte Beispiele für den Sphingenthron finden sich auf dem Sarkophag des 'Ahjiröm von Byblos (WEIPPERT, Palästina Abb. 4.29, hier Abb. 3. Frau Weippert hat mir freundlich erlaubt, ihre Abbildung übernehmen) und einer Elfenbeinplatte aus Megiddo (hier Abb. 4). Zu ihrer Bedeutung vgl. KEEL: "Keruben sind ... als eine Art gefährlicher Kampfhunde zu verstehen, die im Dienste anderer gefürchtet und gehasst sind, im eigenen Dienst aber eine 'Waffe' darstellen, die Respekt verschafft, so wie Löwen gefürchtet und gehasst sind, aber am Eingang von Tempeln und Palästen postiert, diesen Respekt verschaffen. Besiegte, unterworfen und domestizierte Feinde tierischer und menschlicher Art sind mit Vorliebe am Tor platziert oder, wie im Falle des Kerubenthrones, gar als Thronträger eingesetzt worden", KEEL, Herrlichkeitserscheinung 139f., mit Hinweis auf MAUL, Der Sieg über die Mächte des Bösen. Wenn KEEL damit recht hat, daß MAULS Deutung der neuassyrischen Palastwächter auf die Keruben in Jerusalem zu übertragen ist, dann hat der König, bevor er auf seinem Kerubenthron Platz nimmt, diese Keruben im Kampf überwunden, vgl. dazu Abb. 6.

<sup>265</sup> Ablehnend ZIMMERLI, Ezechiel 1050, ZWICKEL dagegen verbindet sie wie selbstverständlich, wenn er bei der Besprechung des Kerubenthrones auf die in 1Kön 6,29 erwähnten Schnitzwerke von Keruben und Palmetten Bezug nimmt: "Keruben fanden sich bereits bei der Ausgestaltung der Tempelwände" (Tempel 101). So auch HARTENSTEIN, der zu den Keruben 3,24 sagt: "Letztere gehören traditionsgeschichtlich zur *Sphäre des Jerusalemer Königsgottes*" (EvTheol 65, 2005, 283, Hervorhebung im Original).

<sup>266</sup> Zu dem Thema Thron und Baum verweist METZGER auf vier Beispiele aus Phönizien, wo Sphingen einen Thron für die Gottheit bilden; dieser Thron ist zwar leer, aber die Fläche unterhalb des Sitzes, also die Stelle, die bei Benutzung durch die Unterschenkel verdeckt würde, wird von einem Kompositbaum ausgefüllt (Abb. 5). — Dieser Thron mit Keruben und Baum erinnert an die Darstellungen des von Keruben flankierten Baumes: "Wenn man die Sphingen des Thrones um 90 Grad schwenkt, entsteht das Bild des von Sphingen flankierten Baumes. Dieses Bildmotiv ist in den Sphingenthron integriert. Die Sphingen, die den Thron flankieren und die Sitzfläche tragen, flankieren zugleich den stilisierten Baum. Der von Sphingen flankierte Baum wird zum Thron, der Sphingenthron integriert den von Sphingen flankierten Baum. Auf diese Weise wird der Bedeutungsgehalt beider Elemente aufeinander bezogen und der Inhaber des Sphingenthrones in enge Beziehung zu dem von Sphingen flankierten Baum gesetzt" (METZGER, Kerubenthroner 79). UEHLINGER erwähnt diese Deutung in seiner Rezension des Sammelbandes von METZGERS Arbeiten zur Ikonographie und beurteilt sie zwar zurückhaltend, meint aber dazu: "... noch vor jeder Deutung muss man erst einmal auf den (originellen) Gedanken kommen!" (ThLZ 131, 2006, 367). — METZGER will damit nicht behaupten, daß der Sphingenthron in Jerusalem auch so geschmückt war, sondern lediglich die Darstellungen vergleichen, vgl. Kerubenthroner 83.





Abb. 3



Abb. 4

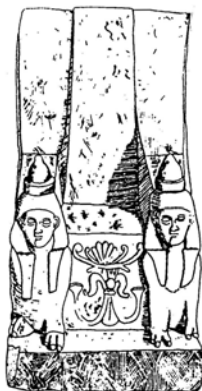


Abb. 5



Abb. 6

Was bedeutet dieser Befund für die Bestimmung des verbotenen Baumes in 2,17? Wenn vieles dafür spricht, daß der Baum zwischen den Keruben auf den Herrn des Tempels verweist und die Keruben zu beiden Seiten seine Unnahbarkeit zum Ausdruck bringen, dann legt sich eine Deutung des "Lebensbaumes" als des Baumes "mitten im Garten" im Kontext der "Paradiesgeschichte" nahe, die nichts mit der Schlange und ihrer Verjüngung zu tun hat. Wenn der verbotene Baum den königlichen Gott JHWH in seiner Majestät symbolisiert, dann ist es selbstverständlich verboten, sich ihm zu nähern.<sup>267</sup>

Man kann einwenden, daß diese Deutung des "Baumes in der Mitte des Gartens" nicht mit Beweisen arbeitet, sondern eine nur *mögliche* Deutung gibt. Das ist in der Tat richtig. Allerdings gibt es für die bisher bekannten und teils schon lange tradierten Deutungen von Baum und Keruben bekanntlich in gleicher Weise keine *Beweise*; alles was man zu ihnen zu sagen gewohnt ist, sind ebenfalls nur mögliche Deutungen.<sup>268</sup> Für den eben entwickelten Vorschlag spricht, daß damit das Verbot sinnvoll motiviert ist und sich im vorliegenden Zusammenhang für die "Paradiesgeschichte" eine sinnvolle Einleitung ergibt. Das Verbot löst die Spannung aus, wie es zur Übertretung kommen wird. Es schafft damit die Voraussetzung für die Handlung, um die es im Hauptteil geht.

Die Erzählung schließt mit der Vertreibung aus dem Garten und dessen Sicherung durch die davor aufgestellten Wächter, Kerubim und Schwert.<sup>269</sup> Damit wird das Stichwort "Lebensbaum" vom Anfang der Erzählung aufgegriffen, doch nun wird der Weg zu diesem Baum von den Keruben versperrt. Die Erzählung endet mit einem Bild, das den Abbildungen im Tempel entspricht.

<sup>267</sup> Unter Hinweis auf das Berührungsverbot fragt HARTENSTEIN: "Steht der Baum in Jerusalem nun, wie es u. a. METZGER vermutet hat, *für den Königsgott JHWH selbst* bzw. für die Sphäre des übermenschlichen Lebens, die ihn unmittelbar umgibt?" Dies Verbot vergleicht er mit dem Verbot in Ex 19, sich dem Berg zu nähern, um dann zu fragen: "Geht es im Licht dieser Parallele auch in Gen 3 um die *Grenze zwischen dem Bereich Gottes und dem des Menschen*?" (EvTheol 65, 2005, 285, Hervorhebungen im Original). — Der Herr des Gartens ist bei dieser Deutung einmal präsent als der, der das Verbot ausspricht, zugleich als der Baum in der Mitte des Gartens; in einem archaischen Mythos wäre das schwerer vorstellbar, die "Paradiesgeschichte" arbeitet zwar mit archaischen Motiven, sie selber aber macht aus diesen Motiven etwas Neues.

<sup>268</sup> Zum Baum siehe oben; zu den Keruben nennt WESTERMANN im Anschluß an VRIEZEN vier Möglichkeiten: Wächter vor dem Gottesgarten, Träger Jahwes in den Epiphanien, Figuren im Tempel, Träger des Thrones Jahwes (Genesis 373).

<sup>269</sup> Zu den Kerubim vgl. GESE, Baum. Zu der Flamme meint HENDEL, JBL 104, 674 auf Grund je einer ugaritischen (KTU 1.2.32f.) und akkadischen (Erra I 4f.) Parallele: "The 'flame' is an animate divine being, a member of Yahweh's divine host, similar in status to the cherubim".

Dort bewachen die flankierenden Keruben den Baum zwischen ihnen, nach Gen 3,24 bewachen sie am Eingang des Gartens den Weg zum Lebensbaum.<sup>270</sup>

### 2.2.6 Zu Vers 3,22

Viele halten den Vers 3,22 wegen der Erwähnung des Lebensbaumes für sekundär. LIPÍŃSKI dagegen meint, daß die älteste Schicht von Gen 2-3 um das Thema "Leben" kreist, daß der Lebensbaum zu ihr gehört und daß sie auch die Verjüngung der Schlange kennt.<sup>271</sup> Er schlägt darum vor, in 3,22 folgendermaßen zwischen Grundtext und *Redaktion* zu unterscheiden: "Und Gott der Herr sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner *und weiß, was gut und schlecht ist*. Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und *auch* nehme von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!"  $\eta$  ist hier mit "nicht weiterhin" statt mit "nicht" zu übersetzen. Dieser Vorschlag wurde zuerst von OBBINK gemacht, er nennt als Beleg für diese Bedeutung Ex 1,10. Dem entspricht auch die Übersetzung von W.H. SCHMIDT "... damit es sich nicht (noch weiter) mehre".<sup>272</sup> Diese Übersetzung ist zweifelsfrei zutreffend, der Zusammenhang erfordert für  $\eta$  unbedingt die sonst nicht belegte Bedeutung "nicht noch weiter".<sup>273</sup> Entsprechend kann man 3,22 übersetzen: "Und Gott der Herr sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was Gut und

---

<sup>270</sup> Auch ZWICKEL bringt 3,24 mit den Keruben im Tempel in Verbindung (Tempel 86).

<sup>271</sup> LIPÍŃSKI, Wisdom 42. So auch schon E. NIELSEN (HUCA XLIII), der in dem "myth of the tree of life" einen der Stoffe sieht, die in Gen 2-3 verarbeitet sind. — Damit ergibt sich allerdings die Frage, welche Gottheit in der Vorstufe das Verbot ausspricht. LIPÍŃSKI meint, "that 'Yahweh the God' most likely was not the original divine protagonist of the account" (42). Die hier vorgetragene Deutung kommt ohne diesen Personenwechsel aus.

<sup>272</sup> Exodus, BKAT II 1, 1988, 2. Diese Bedeutung ist allerdings so selten, daß weder GESENIUS noch KÖHLER-BAUMGARTNER sie aufführen. Wäre der Beleg Ex 1,10 nicht so eindeutig, dann wäre die Übersetzung "nicht weiterhin" nicht zu rechtfertigen.

<sup>273</sup> Als einen zweiten Beleg nennt OBBINK 1Sam 13,9; dieser ist jedoch fraglich, denn die Übersetzung bei H.J. STOEBE (254) lautet: "Die Hebräer sollen sich nicht Schwert oder Spieß (selber) machen können." Die Bedeutung "nicht weiterhin" entfällt für ihn deshalb, weil die Philister nicht den Schmieden die Arbeit, die sie bis dahin gemacht hatten, verboten hätten, sondern weil man in Israel die Eisenbearbeitung noch nicht verstand und die Philister ihr "Monopol sorgfältig wahrten" (256).

Schlecht ist. Nun aber, daß er nur nicht weiterhin ausstrecke seine Hand und nehme von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!"

Man könnte gegen dieses Verständnis einwenden, daß damit die Gottheit der Deutung der Schlange recht gibt, man werde durch das Essen von diesem Baum "wie einer von uns", entsprechend den Worten der Schlange: "ihr werdet wie die Götter". So steht es da — aber wie ist es gemeint? Man kann es auch als Spott über einen Versuch auffassen, daß jemand "klug wie die Götter" werden möchte, und daß alles, was dabei herauskommt, die Erkenntnis ist, daß er nackt ist.

### 2.2.7 Zusammenfassung

Vieles im kanonischen Text von Gen 2-3 ist vieldeutig, wichtige Fragen läßt er offen.

- Warum verbietet Gott, von dem Baum in der Mitte zu essen?
- Wie kann die Erkenntnis von Gut und Böse verboten sein, die sonst immer als dem Menschen gegeben vorausgesetzt wird?
- Warum hat gerade die Schlange die Rolle des Verführers?

In der "Paradiesgeschichte" finden diese Fragen eine sinnvolle Antwort. Zurück zu dieser Vorstufe führen zwei Schritte.

- Die Verführungsszene setzt die Vorstellung von der Verjüngung voraus, dabei jongliert die Schlange mit der doppelten Bedeutung von עָרֹם ('arūm) und dem semantisch entsprechenden יָדַע טוֹב וָרָע (jada<sup>c</sup> ṭōb wa ra<sup>c</sup>).
- Der verbotene Baum repräsentiert die Gottheit unter dem Aspekt ihrer Unnahbarkeit, damit ist das Verbot sinnvoll motiviert.<sup>274</sup>

So gedeutet ist 3,1-6 der Hauptteil der "Paradiesgeschichte", die von der Übertretung des Verbots handelt. Vorbereitet ist dieses Verbot in der Einleitung

---

<sup>274</sup> Diese Überlegung zu dem verbotenen Baum ist als Deutung seines Namens nicht beweisbar, dies gilt allerdings ebenfalls für alle anderen Deutungen, die schon vorgetragen wurden. Für diese Deutung spricht einzig, daß damit ohne weitere Erläuterung klar ist, warum der Herr des Gartens dieses Verbot ausspricht.

2,8\*.9\*.16f.\*, welche die Spannung schafft, wohl weniger, ob es übertreten wird, als *wie* es zur Übertretung kommen wird. Die dem Verhör folgende Strafe in 3,24 schließt die Erzählung ab. Damit ist ohne Textänderung (mit Ausnahme von 2,17: "der Baum *in der Mitte des Gartens*") die Erstgestalt wiederhergestellt, nur Zusätze wurden ausgelassen.<sup>275</sup>

Viele Entscheidungen, z.T. auch neue Deutungen, sind nötig, um die "Paradiesgeschichte" zu rekonstruieren. Diese vielen *möglichen* Deutungen von Einzelheiten führen aber zu einer in sich geschlossenen Erzählung — und das gibt dem Ergebnis Wahrscheinlichkeit.

Nach diesen Überlegungen soll versuchsweise diese älteste Textstufe, die "Paradiesgeschichte", geboten werden. Dabei muß offen bleiben, ob es diesen Text *als Text* gegeben hat. Ob er so oder ähnlich mündlich erzählt wurde, ob er wörtlich fixiert erzählt wurde, ob er auch schriftlich vorlag — diese Fragen sollen hier offen bleiben. Man lese die folgende Fassung unter diesem Vorbehalt.

... (8) Und JHWH pflanzte einen Garten ... (9) Und JHWH ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten. ... (16) Und JHWH gebot dem Menschen: Du darfst essen von allen Bäumen des Gartens, (17) aber von dem Baum 'mitten im Garten' iß nicht, denn an dem Tag, an dem du davon ißt, mußt du des Todes sterben ... (3,1) Aber die Schlange war klüger als alle Tiere des Feldes ... und sprach zu der Frau: Ja sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten? (2) Da sprach die Frau zu der Schlange: Wir essen von der Frucht der Bäume im Garten; (3) aber von der Frucht des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Eßt nicht davon, rührt sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbt! (4) Da sprach die Schlange zur Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, (5) sondern Gott weiß: An dem Tage, da ihr davon eßt, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie die Götter und wissen, was gut und was schlecht ist. (6) Und die Frau sah, daß von dem Baum gut zu essen wäre. ... und sie nahm von der Frucht und aß und gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und er aß. ... (8) Und sie hörten JHWH, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und der Mensch versteckte sich mit seiner Frau vor dem Angesicht JHWHs unter den Bäumen im Garten. (9) Und JHWH rief den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? (10) Und er sprach: Ich hörte Dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich. (11) Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du etwa gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen? (12) Da sprach der Mensch: Die Frau, ... die bei mir ist, sie gab mir von dem Baum und ich aß. (13) Da sprach JHWH zu der Frau: Warum

---

<sup>275</sup> Daß es sich wirklich um "Zusätze" handelt, wird unten zu zeigen sein (§ 3-6).

hast du das getan! Da sprach die Frau: Die Schlange betrog mich, so daß ich aß. ... (22) Da sprach JHWH: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner ... . Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und ... weiterhin nehme von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! (24) Und er trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Keruben und das flammende, blitzende Schwert, zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.

So etwa könnte man die ursprüngliche "Paradiesgeschichte"<sup>276</sup> erzählt haben. Ihr theologiegeschichtlicher Ort bedürfte eingehender Diskussion, noch aber geht es erst einmal darum, ob es diese "Paradiesgeschichte" überhaupt als Vorstufe von Gen 2-3 gegeben hat. Darum sei hier nur so viel festgestellt: Sie spiegelt eine Problematik der Königszeit wider, dtr Problematik deutet sich an keiner Stelle an. — GESE hatte 1973 die Paradieserzählung, wie damals üblich, in die salomonische Zeit datiert und für die "mythologische Ergänzung" die vordeuteronomistische Königszeit angenommen.<sup>277</sup> Diese letztere Datierung trifft für die vorliegende Rekonstruktion der "Paradiesgeschichte" als Ganzes zu.

---

<sup>276</sup> Zwei Beispiele seien dafür genannt, daß man weitere Fragen an den vorliegenden Text stellen kann. In 3,11 fragt JHWH: "Hast du etwa gegessen von dem Baum, von dem ich dir befohlen hatte nicht zu essen?" Oben wurde darauf hingewiesen, daß in 2,16 das Verbot mit "befehlen" eingeleitet wird, daß im Unterschied dazu die Frau in 3,3 referiert, Gott habe "gesagt". Warum in 3,11 dagegen Gott sagt, er habe "befohlen", wird schwerlich zu erklären sein. — Eine zweite Anfrage an den Text kann man zu dem Versprechen der Schlange stellen, nach dem Essen würden "die Augen aufgetan". Diese Ankündigung tritt nach V. 7 tatsächlich ein, dieser Vers nimmt allerdings Bezug auf 2,25, der eindeutig Brückenvers zwischen den Erzählungen von der Erschaffung und der Übertretung ist. Es spricht einiges dafür, daß die Notiz über Scham zwischen den beiden Geschlechtern wegen der Nacktheit Teil einer späteren Bearbeitung des Textes ist. Vgl. dazu unten § 5.3. Fraglich ist auch der Anfang (2,7\*?): Die Parallele in Ez 28 spricht dafür, daß dort eine Aussage über die Erschaffung des Menschen gestanden hat, wenn auch ohne Bezugnahme auf die Erschaffung aus der *Erde*.

<sup>277</sup> Lebensbaum 112.

## 2.3 STECKs "Paradiesgeschichte" und die vorliegende Arbeit

STECKs Analyse der Paradieserzählung und seine Annahme, sie habe einen Vorgänger, die "Paradiesgeschichte", wurden oben referiert (§ 1.2.5 und § 1.5), nun soll das Verhältnis zwischen STECKs Hypothese und dem Rekonstruktionsversuch der vorliegenden Arbeit näher bestimmt werden. Folgende Stoffe rechnet er der "Paradiesgeschichte" zu:

Aufenthalt nur des Menschen im Garten Eden,  
ein einziger besonderer Baum inmitten des Gartens,  
ein Verbot, von ihm zu essen,  
die Vertreibung nur des Menschen aus dem Paradies,  
eine Paradieswache.

Nicht zur "Paradiesgeschichte" gehören nach STECK die Schlange und der Lebensbaum,<sup>278</sup> ebenso wie Verfehlung, Verhör und Verfluchung. STECK stellt jedoch die "allerdings unbeantwortbare Frage ... , ob die 'Paradiesgeschichte' nicht Züge enthalten hat, die — nur vom Menschen handelnd — jetzt der Verfehlungs- und Verhörszene zugrunde liegen."<sup>279</sup>

Die von ihm angenommene "Paradiesgeschichte" ist die Exposition und der Schluß einer Erzählung, die von einem Baum und dem Verbot, von ihm zu essen, handelt; unklar aber ist, was es mit diesem Baum auf sich hat. Während STECK den Lebensbaum ausscheidet, weil sich für ihn "eine feste und notwendige Verankerung im Handlungsablauf vor dem Ende nicht ausmachen läßt",<sup>280</sup> erhält dieser Baum in der vorliegenden Rekonstruktion eine klare Funktion und ist mit der Schlange fest verbunden; damit kann die Leerstelle in STECKs "Paradiesgeschichte" ausgefüllt werden.

---

<sup>278</sup> Bei der Schlange beruft STECK sich darauf, daß sie in Ez 28 fehle, bei dem Lebensbaum verweist er darauf, daß schon der einmalige Genuß Unsterblichkeit verschafft hätte.

<sup>279</sup> Paradieserzählung 41. — STECK warnt zwar davor, den Inhalt der "Paradiesgeschichte" auf Grund von Einzelvorstellungen näher bestimmen zu wollen. Der vorliegende Vorschlag geht zwar von Schlange und Baum aus, er nimmt sie jedoch *nicht als Einzelvorstellungen*, sondern bezieht sie aufeinander: Die Schlange braucht das Kraut/den Baum und das Kraut/der Baum ist für die Schlange da.

<sup>280</sup> Die Paradieserzählung 45 Anm. 83. Vgl. auch STECKs Forderung: "Die Frage ist eben nicht, was man der alten 'Paradiesgeschichte' zuweisen kann, sondern was man ihr zuweisen muß" (Paradieserzählung 39).

Vergleicht man STECKS "Paradiesgeschichte" mit der oben rekonstruierten Erzählung vom Lebensbaum und dem Wortspiel der Schlange, dann hindert nur ein Umstand daran, in der "Paradiesgeschichte" den Rahmen zu sehen, den die Erzählung von der Verführung und Übertretung in der eben rekonstruierten Form ausfüllt: In STECKS "Paradiesgeschichte" ist der Mensch alleine, und dies ist ja auch der Grund für seine Annahme einer Vorstufe, hier aber sind Mann und Frau an der Handlung beteiligt. Ansonsten jedoch paßt die oben rekonstruierte Erzählung vom Verbot des Lebensbaumes und der Verführung durch die Schlange glatt in die "Paradiesgeschichte". Man kann sich darum fragen, ob die Beteiligung von Mann *und* Frau an der Handlung ursprünglich ist. Bei dem Verbot und der Vertreibung ist die Frau nicht beteiligt, umgekehrt fällt die dürftige Rolle des Mannes in der Verführungsszene auf. Ersetzt man probe-weise die Frau als Gesprächspartner der Schlange durch den "Menschen", dann macht das inhaltlich keine Schwierigkeiten. STECKS Frage, "ob die 'Paradiesgeschichte' nicht Züge enthalten hat, die — nur vom Menschen handelnd — jetzt der Verfehlungs- und Verhörszene zugrunde liegen",<sup>281</sup> legt eine überraschend einfache Lösung nahe: In der "Paradiesgeschichte" redet der Mensch statt der Frau mit der Schlange und läßt sich allein von der Schlange verführen. An dem Sinn des Dialogs mit der Schlange ändert der Sprecherwechsel überhaupt nichts; der Wortlaut wäre allerdings nur tentativ rekonstruierbar.<sup>282</sup>

Man kann sich fragen, warum STECK nicht die Möglichkeit erwogen hat, die hier vorgetragen wird, um den Inhalt der "Paradiesgeschichte" näher zu bestimmen. Entscheidend dafür ist, daß er mit BUDDÉ den Erkenntnisbaum für ursprünglich hält<sup>283</sup> und über den Lebensbaum sagt: "Daß er nicht der verbotene Baum in der Gartenmitte ist, ist deutlich; von dem hat der Mensch ja trotz des Verbotes gegessen; aber schon der einmalige Genuß vom Lebensbaum verschaffte dem Menschen Unsterblichkeit, was aber am Schluß der Erzählung in 3,22.24 gerade durch die Vertreibung aus dem nicht wieder erreichbaren Para-

---

<sup>281</sup> Paradieserzählung 41.

<sup>282</sup> Hält man mit HUMBERT und vielen nach ihm die Schöpfungserzählung für den älteren Teil von Gen 2-3, dann entfällt Ez 28 als Parallele. Die Rekonstruktion der Vorgeschichte von Gen 2,8.9\*.16.17\*; 3,1-13\*.22\*.24 sähe dann sehr verschieden von dem nun folgenden Versuch aus, wäre aber vielleicht auch nicht unmöglich. Der Umstand, daß die Frau in 2,16f. und 3,24 nicht erwähnt wird, spricht allerdings gegen diese Option.

<sup>283</sup> STECK, Paradieserzählung 29f. Anm. 43.



dies verhindert werden soll. Deshalb ist den Forschern zuzustimmen, die den Lebensbaum nicht für ein ursprüngliches Element der Geschichte halten.<sup>284</sup> Verbunden ist mit dieser Feststellung für STECK, daß auch die Schlange nicht zur ursprünglichen Schicht gehört haben kann.<sup>285</sup>

Ganz anders verhält es sich mit dem Problem, wenn man LIPIŃSKI folgt. Nicht nur die Schlange entspricht der im Gilgamesch-Epos, sondern auch der Lebensbaum hat dieselbe Kraft wie das "Kraut", das die Schlange dem Helden stiehlt. Wenn die Schlange, der von ihr als Verjüngungsbaum umgedeutete Lebensbaum und die "Erkenntnis" zusammengehören, dann ergibt sich eine sinnvolle Handlung für 2,8.9\*.16f.\*; 3,1-14\*.22\*.24.

---

<sup>284</sup> STECK, Paradieserzählung 41. — STECK geht davon aus, daß der Lebensbaum die *Unsterblichkeit* verleihen kann, er beachtet nicht den Unterschied zwischen dieser und der *Verjüngung* (vgl. dazu § 2.1).

<sup>285</sup> Aufschlußreich ist MORGENSTERN'S Argumentation, der immerhin als erster — angeregt durch die von FRAZER vorgelegten ethnologischen Parallelen — die Verjüngung als die entscheidende Eigenschaft der Schlange im Gilgamesch-Epos erkannt hat: "Finally, if our interpretation of the Babylonian myth be correct, as we believe it is, viz., that by stealing and eating the magic plant the serpent gains for itself the everrecurrent youth, which Gilgameš, almost on the point of securing, loses instead, we cannot help seeing therein a certain parallelism with one version of the Biblical Paradise story. As is generally recognized, Gen II — III are really the result of a redaction of two originally distinct, though probably not altogether unrelated, versions of the story of the sojourn of the first pair in Eden. The one version, apparently the older, centering about the motive of the tree of knowledge, is preserved in practically complete form. The other, based upon the tree of life motif, is so fragmentary that it is impossible to reconstruct it in all its details" (MORGENSTERN, *Serpent* 297f.). MORGENSTERN folgt also BUDDE in der Beurteilung des Erkenntnisbaumes, ohne zu prüfen, ob seine Erkenntnisse zur Schlange nicht neues Licht auch auf die Frage der beiden Bäume werfen könnten.

## 2.4 Die Vorgeschichte der "Paradiesgeschichte"

### 2.4.1 Die Einfügung der Frau

In der "Paradiesgeschichte" handelt der "Mensch" allein. Warum wurde ihm eine Frau zur Seite gestellt? Es gibt schon Lösungsvorschläge zu dieser Frage, diese beziehen sich allerdings auf den kanonischen Text und fragen nach dem Sinn der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau, ohne redaktions- oder überlieferungsgeschichtliche Fragen zu berücksichtigen.

So meint VON SODEN: "Der Gedanke, daß in Gen 2-3 auf Salomo angespielt sein könnte, kam mir zuerst bei der Beschäftigung mit der Gestalt Adams. Es liegt auf der Hand, daß Adam und Salomo an sich sehr wenig gemeinsam haben. Adam ist alles andere als eine königliche Gestalt, und er steht in Gen 3 eher im Schatten seiner Frau Eva. Die führende Rolle der Frau aber in der Erzählung ist um so merkwürdiger, als in den babylonischen Menschenschöpfungsberichten des Atramḫasis-Mythus und in Enūma eliš die Erschaffung der Frau überhaupt nicht erwähnt wird. In Ägypten gibt es noch weniger irgendein Vorbild dafür. Hier nun erinnert man sich daran, daß in 1. Kön 3 nach dem Bericht über die Strafgerichte Salomos an seinen Gegnern vor allem erzählt wird, daß Salomo eine "Tochter des Pharao" geheiratet habe. ... Obwohl sonst über diese Königin fremder Herkunft verständlicherweise fast nichts gesagt wird, deutet die bevorzugte Nennung in 3,1 darauf, daß sie eine starke Stellung und vermutlich auch einen beträchtlichen Einfluß besaß. Ich möchte vermuten, daß das seinen Niederschlag in der Adam-Eva-Geschichte gefunden hat. Indem diese Adam in einer etwas unwürdigen Abhängigkeit von seiner Frau zeigt, die doch zuvor aus seiner Rippe geschaffen war, könnte sie in der Tat auf eine als unwürdig kritisierte Abhängigkeit des Salomo von seiner ägyptischen Frau hinweisen."<sup>286</sup>

GÖRG knüpft an VON SODEN an und bestimmt die Rolle dieser Frau noch genauer: "Die so eigenartig und auffällig präsentierte 'Frau' wird niemand anders sein als die ins öffentliche Bewußtsein getretene Königin fremden Geblüts, die in den Augen des Kritikers zur Verföhrerin des Königs wurde. Am Beispiel dieser Gestalt und ihrer vermeintlich verhängnisvollen Wirkung auf die Geschichte des frühen Königtums in Jerusalem hat der Autor demonstrieren wollen, daß das ererbte Bewußtsein vom Trend des Menschen nach Absolutierung seiner selbst gerade in der erlebten Zeitgeschichte eine augenfällige Betätigung erfährt, zugleich aber auch eine richtende Antwort, indem die Teilung der Nation der umfassenden

---

<sup>286</sup> Verschlüsselte Kritik 233.

Kompetenz des Königs in Jerusalem ein Ende bereitet und alle Illusionen von der Zukunfts-trächtigkeit der Vollmacht Salomos 'in all seiner Herrlichkeit' ein radikales Ende finden.<sup>287</sup>

Der Jahwist gehört bei VON SODEN in die "salomonische Aufklärung", seine Überlegung läßt sich aber leicht auch auf spätere Zeiten übertragen, GÖRG verzichtet ganz auf Datierungsvorschläge. Diese Frage soll auch hier offen bleiben, der Vorgang läßt sich nur allgemein als Beginn einer Salomokritik bestimmen, die später in Texten wie 1Kön 11 oder Dtn 7 weitergeführt wird.<sup>288</sup>

#### 2.4.2 Der Adressat des Verbotes

Wenn der Mensch nicht nur alleine das Verbot erhält, sondern es auch alleine übertritt, kann man sich fragen, ob es ganz allgemein um Gehorsam bzw. Ungehorsam geht oder ob die Erzählung ein konkreteres Anliegen hat. An wen richtet sich das Verbot und wer kann der Gottheit so nahe treten? Im Alten Orient kommt dafür nur eine einzige Person in Frage: der König. Man denke daran, daß der heilige Baum gleichzeitig als "Metapher für den König oder den königlichen Gott und die durch ihn garantierte göttliche Ordnung der Welt" diente.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> GÖRG, Geschichte der Sünde 323; vgl. auch seine weiteren Arbeiten: Die "Sünde" Salomos; Weisheit als Provokation; Tochter Pharaos NBL III 883f.

<sup>288</sup> Die Frage, wie historisch die Hochzeit mit einer ägyptischen Prinzessin ist und wann eine Kritik daran begann, kann hier ganz offen bleiben.

<sup>289</sup> SCHROER, Lebensbaum, NBL II 602; zum Verhältnis von Gott und König vgl. B. JANOWSKI, Königtum, NBL II 518f.: "Der Tempel war königliches Eigentum und stand mit dem Königspalast in baulicher Verbindung (1Kön 7,12; vgl. Ez 43,8; WEIPPERT, Palästina 461-74). Seine Ikonographie war dominiert von königlicher Herrschafts- und Ordnungssymbolik. ... Der kämpferische Aspekt der Herrschaftssymbolik setzt sich im 9. und 8. Jh. vC fort ... ,wird aber im Juda des 8. Jh. vC von ägypt. beeinflusster Königs- und Sonnensymbolik überlagert ... Prominente Beispiele sind die sechsflügeligen Uräen ('Seraphen') von Jes 6,1ff sowie die vierflügeligen Skarabäen und die geflügelten Sonnenscheiben auf den Königsstempeln des Hiskija. Sie belegen, daß der judäische König sich als irdischer Stellvertreter des solaren Gottes YHWH verstand." Weitere Belege bei J. JEREMIAS, Königtum Gottes, NBL II 520-522; B. JANOWSKI, Königtum Gottes im Alten Testament <sup>4</sup>RGG 4,1591f; J. SCHAPER, Lebensbaum <sup>4</sup>RGG V 149f. ZWICKEL verweist darauf, daß in Assurnasirpals II. Palast die Genien bzw. Apkallu ihre Riten einmal am heiligen Baum und einmal am König selber vollziehen, und vermutet: "König und Lebensbaum sind somit offenbar austauschbar" (Tempel 91).

In der Hebräischen Bibel wird an zwei Stellen von einem Baum gesprochen, mit dem ein König gemeint ist: In Dan 4 ist es der babylonische, in Ez 31 der ägyptische. Hat man so wie über die Könige der Großmächte auch von dem Herrscher in Jerusalem geredet? Ein Beleg hierfür ist, wenn man POHLMANN folgt, Ez 31, er hat diesen Text als Teil einer Trilogie von Klageliedern bestimmt, in denen ursprünglich das Schicksal der Könige Joahas und Jojachin betrauert wurde, die von den Ägyptern bzw. den Babyloniern des Thrones enthoben und ins Siegerland deportiert wurden.<sup>290</sup> Das betreffende Lied lautet:

31,2 [Wem warst du gleich in deiner Größe?]

31,3 Siehe, eine Zypresse (?), eine Zeder auf dem Libanon,  
mit schönem Gezweig ... und von hohem Wuchs,  
und bis in die Wolken ragte ihr Wipfel.

31,4a Wasser machten sie groß,  
Wasserflut zog sie hoch.

31,6aα In ihren Ästen nisteten allerlei Vögel des Himmels.

\*

31,12abα1 Da haben Fremde ... sie umgehauen  
und sie niedergeworfen [auf die Berge, und in alle Täler fielen ihre Zweige] (?).

31,13a Auf ihrem Stamm verweilten alle Vögel des Himmels.<sup>291</sup>

In diesem Klagelied wird der vergangenen Herrlichkeit des Herrschers gedacht. Man wird annehmen dürfen, daß der König nicht erst in der Qina, sondern auch schon vorher als amtierender Herrscher mit dem König der Tiere und dem königlichsten aller Bäume verglichen wurde.<sup>292</sup> Wenn in Jerusalem die Metapher des Baumes verwendet wurde, war also offen, wer gemeint war, der König oder die Gottheit. Diese doppelte Bedeutung des Bildes vom Baum hat ihren sinnvollen Grund darin, daß der König in seinem Amt der Gottheit nahe steht; durch diese hohe Stellung gerät er aber auch in die Gefahr, den bleibenden Abstand zwischen sich als Menschen und der Gottheit selber aus dem Auge zu

---

<sup>290</sup> 2Kön 23,31-33; 2Kön 24,8-16.

<sup>291</sup> K.-F. POHLMANN, Hesekiel 294.

<sup>292</sup> POHLMANN spricht von dem "traditionell hoch besetzte(n) Bild des Löwen" (Hesekiel 282).

verlieren. Das Verbot, sich dem die Gottheit repräsentierenden Baum zu nähern, hat am meisten Sinn, wenn es sich an ihn wendet.<sup>293</sup>

Die mangelnde Beweisbarkeit der These, daß die Warnung vor dem Baum sich an den König richtet, liegt auf der Hand, darum sei die Begründung dafür hier zusammengefaßt: Nur unter der Voraussetzung, daß es in der "Paradiesgeschichte" bei dem Verbot um den Respekt vor der Majestät Gottes geht, und nur unter der Voraussetzung, daß die Bedeutung des Königs ebenso wie die der Gottheit mit dem Bild des Baumes beschrieben wurde — nur unter diesen beiden Voraussetzungen läßt sich dieser Text als eine speziell an den König gerichtete Warnung vor Hybris verstehen. Sollten diese Voraussetzungen zutreffen, dann ist dies Verständnis allerdings naheliegend.

#### 2.4.3 Lobpreis des Königs und Kritik an ihm<sup>294</sup>

Für die Autoren der vorliegenden Hebräischen Bibel ist die Zeit eines glanzvollen Königtums, aus der die "Paradiesgeschichte" stammt, längst Vergangenheit, und gerade das, was über seinen Glanz gesagt wird, ist im Rückblick mit einem Sündenbekenntnis verbunden.<sup>295</sup> Darum sind in der Hebräischen Bibel keine unmittelbaren Zeugnisse aus der Zeit einer stolzen und von sich selbst überzeugten Monarchie erhalten. Wie das Miteinander und Gegeneinander von Schmeichlern und Warnern, ernsthaften Kritikern, Propheten und gewiß auch

---

<sup>293</sup> Nach 3,3 ist nicht nur das Essen, sondern schon das "Berühren" verboten. Gewöhnlich wird dies ganz konkret verstanden; wenn aber der Lebensbaum die Gottheit repräsentiert, dann könnte das Verbot des Berührens noch einen anderen Aspekt haben. Vgl. dazu L. SCHWIENHORST, נָגַח, ThWAT V 222: נָגַח bedeutet in rechtlicher Hinsicht "die einer Person oder Personengruppe zustehenden ... Rechte verletzen ... In dieser Verwendung trägt es immer negative Konnotation und wird am besten übersetzt mit 'jdn/etw. antasten', 'jdn bedrängen'". Siehe auch unten § 4.1.1.

<sup>294</sup> Es geht also nicht um grundsätzliche Kritik am Königtum als Institution, vgl. dazu CRÜSE-MANN, Widerstand und die anschließende Diskussion, referiert bei MÜLLER, Königtum 7-11. Hier wird nicht das Königtum als solches kritisiert, sondern es geht um die mit ihm verbundenen Mißstände und Gefahren.

<sup>295</sup> MÜLLER, Königtum spricht von der "Sünde des Königsbegehrens" (177-196).

Hofnarren in Jerusalem vor den großen Katastrophen ausgesehen hat,<sup>296</sup> ist darum weitgehend verloren. Als Ersatz dafür sollen einige Zeilen aus dem Eingang des Gilgamesch-Epos illustrieren, wie man in Mesopotamien die Größe des für den König vorbildlichen Helden beschrieben hat:

*šūtūr eli šarrī šanu' 'udu bēl gatti*

*qardu lillid Uruk rīmu muttakpu*

*illak ina pāni ašarēd*

*arka illakma tukulti aḥḥēšu*

*kibru dannu šulūl ummānišu*

*agū ezzu muabbīt dūr abni*

*rīmu ša Lugalbanda Gilgameš*

*gitmalū emūqi*

*ēniq širti rīmat Ninsun*

Alle Könige weit überragend, hochberühmt und von schönster Gestalt:

Der kühne Sproß Uruks, der stöbige Stier,

geht vorne als erster voran;

auch hinten geht er als Zuversicht seiner Brüder.

Festes Ufer und Schirm seiner Truppen,

wütende Woge, die einreißt die Mauer aus Stein.

Stier Lugalbandas, Gilgamesch,

vollkommen an Kraft,

der die Milch der erhabenen Kuh, Wildkuh-Nin-sunna, gesaugt hat!<sup>297</sup>

In der Hebräischen Bibel finden sich nur vereinzelte Spuren davon, wie in Jerusalem von dem König geredet wurde; ihnen soll zuerst nachgegangen werden; anschließend läßt sich zeigen, daß auch Stimmen aus der Königszeit erhalten sind, die die Zustände am Hof kritisch sahen.

Ein Schlaglicht ergibt sich, wenn man POHLMANN und seiner Rekonstruktion der Vorlage von Ez 31 folgt; es zeigt, daß der Herrscher mit dem König der Bäume verglichen wurde.<sup>298</sup> Aus Ez 19,1-9 wird ebenso deutlich, daß er als Löwe bezeichnet wurde. Es ist weiter kaum zu bezweifeln, daß man am Hof in Jerusalem vollmundig von der Kraft des königlichen Schwertes<sup>299</sup> und der Herrschaft über die Feinde<sup>300</sup> gesprochen hat. Zwei Prädikate, die die Bedeu-

<sup>296</sup> Wenn die "Paradiesgeschichte" in diesem Kontext zu sehen ist, wird verständlich, daß sie mit der Verwendung der Schlange ein typisches Element der Fabel benutzt. — LIPINSKI 39 behandelt Gen 2-3 unter der Überschrift "animal fables".

<sup>297</sup> I 29-35, Übersetzung MAUL; mit Zeile 29 begann das altbabylonische Epos.

<sup>298</sup> Siehe oben § 2.4.2.

<sup>299</sup> Ps 89,44 אֲדָתֶיךָ שִׁבַּח צִדִּיק תִּרְבֶּה וְלֹא תִקְיָמוּ. Die Qina beklagt den Verlust dessen, was einst wichtig und wertvoll war. Vgl. STEYMAN, Davidsbund, 170 "Hinter den frustrierten Hoffnungen auf Wohltat scheint durch, wie der befriedigende Zustand für das Patiens ausgesehen hat und aussehen würde. Er bestände im Schutz vor dem Feind, im Sieg in der Schlacht."

<sup>300</sup> Z.B. Ps 72,8; 89,26; vgl. zu den Königspsalmen E. ZENGER, NBL II 510-513.

tung des Königs für seine Untertanen rühmen, "Lebensodem" und "Schatten", werden in Thr 4,20 erkennbar: "Der Gesalbte des Herrn, der unser Lebensodem war, ist gefangen worden in ihren Gruben; wir aber dachten 'In seinem Schatten wollen wir leben unter den Völkern'".<sup>301</sup> Die Übernahme anderer Prädikate aus den benachbarten Großreichen, z. B. das der Gottessohnschaft, ist umstritten.<sup>302</sup>

Neben den höfischen Huldigungen sind auch kritische Stimmen erhalten, die in eine ähnliche Richtung wie die "Paradiesgeschichte" gehen. Längst nicht so problematisch wie im Fall der "Paradiesgeschichte" ist die Rekonstruktion einer älteren Schicht von 1Kön 3,4-15; während NOTH nur feststellt, daß ein älterer Text dtr überarbeitet ist, versucht WÜRTHWEIN, "die alte Erzählung" von dem abzuheben, was "spätere Ergänzungen" hinzugefügt haben:

"Und der König ging nach Gibeon, um dort (Gemeinschaftsopfer) zu schlachten. ... Tausend Opfer brachte Salomo auf jenem Altar dar. ... Da sprach Gott (Elohim): Bitte, was ich dir geben soll. Salomo antwortete: ... So mögest du deinem Knecht ein verständiges Herz geben, damit er dein Volk regiere und zwischen gut und schlecht unterscheide. ... Da sprach Gott zu ihm: ... Siehe, ich gebe dir ein weises und einsichtiges Herz. ... Aber auch was du nicht erbeten hast, gebe ich dir: Sowohl Reichtum als auch Ehre. ... Da erwachte Salomo und siehe, es war ein Traum. ... Und er brachte Trankopfer dar und veranstaltete Gemeinschaftsopfer und gab ein Gastmahl für alle seine Knechte. So ward König Salomo König über ganz Israel."<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> E. SCHWAB, ThWAT VI 1040 weist auf die Bedeutung des "Schattens" in den Königsaussagen Ägyptens und Mesopotamiens hin und ordnet die Klage hier ein: "Klgl 4,20 setzt diese Königs-ideologie für die vorex. Zeit voraus." — O. KAISER schreibt: "Man hatte geglaubt, in der Person des Königs den Garanten des eigenen Lebens und Überlebens zu besitzen. Als solchen hatte man ihn vielleicht in der Tat auch in Jerusalem mit einem Titel beehren können, wie ihn in Ägypten zumal die Vasallen des Pharao ihrem Herrn gegenüber gebrauchten, mit dem des 'Atems unserer Nasen'. 'Siehe', heißt es in einer Begrüßungshymne der Höflinge auf den Pharao Ramses II., 'wir sind hier vor deiner Majestät, daß du uns Leben, das du geben kannst, gewährst, Pharao, der lebet, heil und gesund ist, Luft unserer Nasen, du, bei dessen Erscheinen alle Welt zu leben beginnt!'" [Übersetzung H. Kees: Ägypten, Religionsgeschichtliches Lesebuch, hg. A. Bertholet, Heft 10, Tübingen 1928, S. 68 ... ] Und man hatte in dem König einen sicheren Beschützer gegen alle Feinde gesehen und ihn nach wohl vor allem mesopotamischem Hofstil wie Gott selbst mit dem Epitheton des 'Schattens' geehrt." (Klagelieder, ATD 16,2, 371) — Auch U. BERGES sieht in diesen Formulierungen "eine Hommage an die vorexilische Königsideologie, gekleidet in den höfischen Stil der altorientalischen Welt" (Klagelieder 263). — Sollte man in den "Hoffahrts-monologen" (VON RAD, Theologie II 186) Reflexe dieser Lyrik erkennen dürfen, in denen Aussagen über den König in der dritten Person ihm selbst, in die erste Person umgewandelt, in den Mund gelegt werden?

<sup>302</sup> Ps 2,7; 110,3. Siehe hierzu KOCH, Der König als Sohn Gottes.

<sup>303</sup> M. NOTH, Könige 45f.; WÜRTHWEIN, Das erste Buch der Könige 30-35.

Diese Geschichte wäre sicher nicht erzählt worden, wenn man nicht am Hof verschiedener Meinung darüber gewesen wäre, ob der König sich mehr um ein "weises Herz" oder um "Reichtum und Ehre" bemühen soll.

Ein aufschlußreiches Beispiel für eine kritische Sicht der Verhältnisse am Hof aus der Perspektive der Untertanen findet sich in Prov 25,4f.:

הֵנוּ סִינִים מִכֶּסֶף וַיֵּצֵא נֶזֶרָף כֶּלִי	Entfernt man die Bleischlacken vom Silber, dann
	kommt 'geläutertes' Material zum Vorschein.
הֵנוּ רָשָׁע לִפְנֵי־מֶלֶךְ וַיִּכּוֹן בַּצֶּדֶק כִּסְאוֹ	Entfernt man den Frevler vom König, so wird
	durch Gerechtigkeit sein Thron gegründet. <sup>304</sup>

Hier wird die Integrität des Königs nicht bezweifelt, wohl aber die seiner Umgebung. Wenn man die "Paradiesgeschichte" in diesem Zusammenhang sieht, ergibt sich eine Antwort auf ein Problem, das auf der Ebene der Erzählung selber unbeantwortbar bleibt: Was ist das Motiv der Schlange? Sieht man nur den Handlungsablauf der "Paradiesgeschichte", dann wird es nicht erkennbar, stellt man aber die Erzählung in den höfischen Kontext, dann liegt die Antwort auf der Hand: Mit der Schlange ist der Kreis von Personen zweifelhaften Charakters in der Umgebung des Königs gemeint, der in Prov 25,4f. als "Frevler" bezeichnet wird.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch Prov 21,31:

סוֹס מוֹכֵן לַיּוֹם מִלְחָמָה	Das Pferd ist gerüstet für den Tag des Kampfes,
וְלַיהוָה הַתְּשׁוּבָה	aber bei Jahwe liegt der Erfolg.

Dieser Spruch stellt sicher nicht den König und sein Militär in Frage, er kennt aber Hofpropheten, für die JHWH immer und ganz selbstverständlich auf der

<sup>304</sup> Prov 25,3f. Übersetzung O. PLÖGER, Proverbia 294. Der Text ist nach G korrigiert: statt לַצֶּדֶק liest er נֶזֶרָף, er kommentiert 298f. "Auch die Umgebung eines Königs ist nicht frei von unsauberen Bestandteilen, für die als Merkmal chiffreartig der "Frevler" genannt wird; zur Gleichsetzung von Schlacken und Frevlern vgl. Ps 119,119. Entfernt man den Frevler, was nur in Durchsetzung der Gerechtigkeit geschehen kann, bedeutet dies eine Sicherung des Thrones. ... Die Versgruppe ist nicht im engeren Sinne als ein Mahnwort anzusprechen; es ist eine beobachtende Feststellung, die aber mit einer Mahnung verbunden ist, wegen unwürdiger Personen in der Umgebung des Königs seine hohe Stellung ... nicht gering einzuschätzen." Mit dem letzten Satz hat PLÖGER schon V. 6 im Auge, wo die Fortsetzung lautet: "Sei nicht anmaßend vor dem König, und den Platz der Angesehenen nimm nicht ein."



Seite des Königs steht und nach deren Wort er seinem Schwert den Sieg gibt. Der Spruch weist demgegenüber nüchtern darauf hin, daß trotz all der vollmundigen Aussagen über die Nähe des Königs zur Gottheit JHWHs Hilfe unverfügbar bleibt.<sup>305</sup> — Der historische Hintergrund bedürfte weiterer und sehr viel genauerer Prüfung, denn die Trennung zwischen den Vorgaben aus der Königszeit und den späteren Bearbeitungen ist in jedem Einzelfall arbeitsaufwendig.

---

<sup>305</sup> Eine zu diesem Wort passende Situation wäre 2Kön 14,8.

#### 2.4.4 Die in der "Paradiesgeschichte" verwendeten Motive<sup>306</sup>

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchung zeigt sich, daß die kanonische Paradieserzählung einen Vorgänger hat: die zwar nicht literarkritisch, aber doch überlieferungsgeschichtlich rekonstruierbare "Paradiesgeschichte". Ist noch ein weiterer Schritt in die Vorgeschichte möglich? Läßt sich noch erheben, aus welchen vorgegebenen Stoffen der Verfasser sie komponiert hat?

Sicher dürfte sein, daß der Erzähler das Motiv des irdischen Tempelgartens mit dem des Göttergartens, das in Ez 28,11-19 vorliegt, verbindet.<sup>307</sup> Gemeinsam haben beide Texte weiter den Kerub und die Verstoßung aus dem Garten wegen einer Verfehlung.<sup>308</sup> Letzteres Thema, das in Ez 28 nur angedeutet wird, steht in der "Paradiesgeschichte" im Mittelpunkt. Neu hinzu kommt das Motiv "Baum" in drei Aspekten. Der Baum in der Mitte des Gartens repräsentiert die Gottheit, zugleich wird vorausgesetzt, daß das Bild des Baumes auch auf den König bezogen werden kann. Eine dritte Bedeutung fügt die Schlange hinzu: Die Frucht des Baumes als Mittel der Verjüngung.<sup>309</sup> — Mehrschichtig ist ebenfalls das Motiv der Schlange. Eine ihrer traditionellen Rollen ist die des Wächters bei einem Heiligtum, dem entspricht, daß sie sich bei dem verbotenen Baum aufhält. Allerdings erweist sie sich als Verführer, anstatt daß sie die Heiligkeit des Ortes schützt.<sup>310</sup>

An zwei Stellen schließen sich diese Motive nicht zu einem nahtlosen Ganzen zusammen. Nimmt man die Erzählung wörtlich, dann könnte man sie durchaus so verstehen, daß das Essen die Erkenntnis der Nacktheit auf magische Weise bewirkt. Aber der Mensch erkennt doch wohl nach Meinung des Erzählers nicht *durch* das Essen, daß er nackt ist, sondern wird sich anschlie-

---

<sup>306</sup> Das Folgende könnte man auch als *überlieferungsgeschichtliche* Analyse bezeichnen.

<sup>307</sup> Der vorliegende Text von Ez 28 setzt die hellenistische Zeit voraus, der im Hintergrund stehende Mythos dürfte sehr viel älter sein, vgl. hierzu STORDALEN, *Echoes of Eden* 335-348 und PAGE, *Cosmic Rebellion*.

<sup>308</sup> Vgl. GUNKEL, *Genesis* 33-35.

<sup>309</sup> Das Wortspiel mit "nackt" und "klug" könnte dem Erzähler und seinen Hörern schon unabhängig von dieser Erzählung vorgegeben gewesen sein, beweisbar ist das allerdings nicht.

<sup>310</sup> Ob in der Vorgeschichte ein Chamäleon als Verführer auftrat? So SJÖBERG, *Eve and the Chameleon*.

ßend dessen bewußt. Die andere Stelle, an der die Motive nicht recht zusammenstimmen, ist die Todesdrohung, die in 3,3 zitiert wird, also in 2,17 schon ausgesprochen worden sein muß, wenn auch nicht in der vorliegenden Gestalt mit der Formel מות תמות, sondern wie in 3,3: מות פן תמות bzw. פן תמות. Das Motiv "Tod" gehört also schon zur Grundschrift, obwohl auch in der "Paradiesgeschichte" dieser nicht eintritt, sondern der Mensch *nur* vertrieben wird. Dies Stichwort ist aber unentbehrlich, damit die Schlange daran anknüpfen kann: "Ihr werdet nicht sterben ...".<sup>311</sup> An dieser Stelle liegt also eine gewisse Spannung vor, für die hier keine Auflösung angeboten werden kann.

Die Überlegung, welche Motive der Erzähler auf welche Weise verwendet, läßt sich in dreierlei Hinsicht noch weiter führen: die Verjüngung, die Stellung des Königs und die "Paradiesgeschichte" als Alternative zum neuassyrischen Verständnis des Königtums.

#### 2.4.5 Lebensbaum und Verjüngung in Israel

Ohne die Parallele der Verjüngung im Gilgamesch-Epos<sup>312</sup> wäre es kaum möglich gewesen, die Voraussetzungen für das oben vorgetragene Verständnis der "Paradiesgeschichte" zu erschließen.<sup>313</sup> Das muß aber nicht heißen, daß diese Voraussetzung auch für die Hörer am Königshof in Jerusalem gilt. Es ist durchaus möglich, daß sie die Erzählung von ihren eigenen Voraussetzungen her verstehen konnten. Beweisbar ist in dieser Hinsicht allerdings gar nichts, es können aber Indizien dafür vorgelegt werden.

ZIMMERLI hat in seiner Auslegung zur Frage des Lebensbaumes nicht nur auf das Gilgamesch-Epos und den Adapa-Mythos hingewiesen, sondern auch auf autochthone Traditionen: "So redete man auch in Israel von einem Lebens-

---

<sup>311</sup> Auf diese Schwierigkeit hat STECK bereits hingewiesen (Paradieserzählung 39f.), er nimmt darum an, daß die Todesdrohung nicht zur ursprünglichen Handlung gehört habe. Sollte der Erzähler den Satz "damit du nicht stirbst" als Anspielung auf die alte Wahrheit "Wer Gott sieht, muß sterben" gemeint haben?

<sup>312</sup> Vgl. dazu WATANABE, GEORGE und MAUL oben § 2.1.

<sup>313</sup> LAMBERT hat darauf hingewiesen, daß im Gilgamesch-Epos ein Kraut verjüngt, während Gen 3 von einem Baum spricht (BASOR 48, 440 Anm. 34). Der Unterschied ist zu beachten, doch Kraut und Baum bleiben insofern vergleichbar, als man in Palästina einem Baum zuschreibt, was man in Mesopotamien von dem Kraut erzählt.

baum, dessen Frucht Leben verleiht. Häufige Erwähnungen im alttestamentlichen Sprichwort zeigen, wie beliebt diese Vorstellung gewesen ist (Spr. 3,18; 11,30; 13,12; 15,4). In ähnlicher Häufigkeit findet sich daneben das Bild vom Lebensquell (Spr. 10,11; 13,14; 14,27; 16,22; Ps. 36,10), mit dem sich ähnliche Gedanken verbunden haben werden.<sup>314</sup> Leider sind nur die Formeln "Lebensbaum" und "Lebensquell" erhalten, die dazu gehörenden Erzählungen sind für uns verloren.<sup>315</sup> So viel dürfte aber deutlich sein, daß der Gegensatz zwischen dem Baum, von dem man sich respektvoll fernhalten muß, und dem Baum, der Leben verleiht, für dieses Motiv nicht gilt.

In diesem Zusammenhang kann man fragen, ob nicht auch die in Ez 47,12 erwähnten heilkräftigen Bäume zu berücksichtigen sind.<sup>316</sup> Sie werden zwar nicht als "Lebensbäume" bezeichnet, auch stehen sie am Ufer eines Flusses und nicht im Paradies. Allerdings kommt dieser Fluß unter der Tempelschwelle hervor, und man trifft sicherlich die Intention des Textes, wenn man den Lauf dieses Flusses als Verlängerung des Tempelgartens bezeichnet. Der Fluß selber ist ebenfalls ein "Lebensquell", auch wenn der Begriff nicht gebraucht wird, denn die Blätter der Bäume an seinem Ufer haben Heilkraft (Ez 47,12). Es gab also die Vorstellung von Bäumen mit wunderbarer Kraft in Israel, auch wenn wir über ihr Alter nichts näheres sagen können; und der Unterschied zwischen dem Heilen von Krankheiten und der Fähigkeit, Verjüngung zu verleihen, ist nicht so groß, daß man zwei ganz verschiedene Vorstellungen annehmen muß.<sup>317</sup> Mit diesen Zitaten ist zwar nichts bewiesen, aber doch die Möglichkeit aufgezeigt, daß der Lebensbaum in Israel eine autochthone Parallele zu dem babylonischen Lebenskraut darstellt.<sup>318</sup>

---

<sup>314</sup> ZIMMERLI, Urgeschichte 133. So auch schon GUNKEL, Genesis 7 vom Lebensbaum "er muß eine sehr bekannte Vorstellung gewesen sein".

<sup>315</sup> Man könnte allerdings in ihrer Erwähnung als Erwartung von zukünftigem Heil in Ez 47,1 und Jo 4,18 ein Wiederaufleben älterer mythischer Stoffe sehen.

<sup>316</sup> Wahrscheinlich ist dies ein Nachtrag innerhalb des Textes, vgl. ZIMMERLI, Ezechiel 1198. So auch Th. A. RUDNIG in: K.-F. POHLMANN, Hesekiel 617.

<sup>317</sup> Das Alter dieser Vorstellung ist allerdings völlig offen. Sie müßte Jahrhunderte älter sein als der Text, der sie tradiert.

<sup>318</sup> Das Thema des von dem Baum ausgehenden wohlriechenden Duftes ist nur in der nachbiblischen Überlieferung im Buche Henoch 25 belegt; auch in Mesopotamien wird der Wohlgeruch des (Lebens)krautes erwähnt, vgl. unten den Exkurs zum "Lebenskraut".

Für die Verjüngung der Schlange gibt es im AT außerhalb von Gen 3 keinen Beleg. Anders ist es mit der Vorstellung von der Verjüngung von Vögeln, wie die zwei bekannten Erwähnungen des "Adlers" in Ps 103 und Jes 40 zeigen.<sup>319</sup> Auch in diesem Fall geht es dem Psalmisten bzw. dem Propheten ebenso wie bei dem Lebensbaum in den Proverbia nicht um die Vorstellung als solche; sie verwenden die erstarrte Vorstellung nur als poetisches Bild. Man kann nun das Mausern des Vogels mit der Häutung der Schlange insofern vergleichen, als bei beiden Vorgängen das äußere Erscheinungsbild der Tiere sich erneuert; in diesem Vorgang sah archaisches Denken eine nicht nur äußerliche, sondern auch innere Erneuerung, eine Verjüngung.<sup>320</sup> Im Text des AT hat sich nur die Formel erhalten, im alten Israel dürften die damit verbundenen Vorstellungen den Gebildeten als "Wissensstoffe" bekannt gewesen sein. In der "Paradiesgeschichte" sind die Vorstellung vom Lebensbaum und der Verjüngung der Schlange in einer Szene vereinigt.

Es sei noch einmal betont, daß die Vorstellung von der Verjüngung in Gen 3, Ps 103,5 und Jes 40,31 auf sehr viel ältere Zeiten zurückgeht als die Texte, die auf sie anspielen; bei Ps 103 und Jes 40 handelt es sich um erstarrte Wendungen, die "Paradiesgeschichte" impliziert deren Vorstellungszusammenhang und setzt ihn bei den Hörern als bekannt voraus. Dies tut sie jedoch nicht, um ihn zu propagieren, sondern um mit ihm etwas ganz anderes zum Ausdruck zu bringen.

---

<sup>319</sup> Ps 103,5: "... und du wieder jung wirst wie ein Adler"; vgl. Jes 40,31; "Adler" heißt es in Luthers Übersetzung, philologisch richtiger wäre "Geier", vgl. KEEL, Orte und Landschaften I 154-157. — Zum Thema der Verjüngung vgl. L. ROST, Adler, BHH I 26: "die in der Mauserung sichtbar werdende Verjüngungskraft"; P. MAIBERGER, Adler, NBL I 32; nach T. KRONHOM, נשר, ThWAT V 682 und 686 spricht Ps 103 von der Verjüngung, nicht aber Jes 40,31; zu beachten ist, daß nach R. NORTH, חרש, ThWAT II 778, "die anscheinend 'profanen' oder empirischen Bedeutungen von חרש alle einen rituellen oder leicht magischen Unterton haben". — LIPINSKI 41 weist auf die Verjüngung der Schlange im Gilgamesch-Epos und bei Philo Byblius hin und fährt fort: "If the Phoenicians held this view about the snake's longevity, it may well be that the Israelites did too, as they seem at least to have thought that eagles renew their youth by moulding their feathers."

<sup>320</sup> Schon MORGENSTERN zeigte, daß man der Häutung der Schlange und Mauser der Vögel diese Wirkung zuschrieb ("In both cases the myth is based upon the observance of the actual zoological phenomenon that the eagle moults and the serpent sloughs his skin annually" ZA 29, 296).

## 2.4.6 "Paradiesgeschichte" und Gilgamesch-Epos

Die Belege zeigen, daß das Motiv der Verjüngung, das die "Paradiesgeschichte" voraussetzt, nicht nur in Mesopotamien bekannt war, sondern auch von autochthonen Voraussetzungen her verstanden werden kann. Zugleich aber könnten andere Gründe dafür sprechen, daß das Gilgamesch-Epos dem Erzähler der "Paradiesgeschichte" und seinen Zuhörern bekannt war. Einmal ist anzunehmen, daß die militärischen und diplomatischen Kontakte zum Assyrierreich auch von kulturellem Austausch begleitet waren.<sup>321</sup> Zum andern läßt sich die "Paradiesgeschichte" durchaus als Auseinandersetzung mit dem Gilgamesch-Epos und mit der neuassyrischen Auffassung des Königtums lesen.<sup>322</sup> Das Epos erzählt von dem Kampf mit Humbaba und mit dem Himmelsstier, von Enkidus Tod und Gilgameschs vergeblicher Suche nach Teilhabe an der Unsterblichkeit der Götter. Sein Ziel hat der Held aber erst erreicht, als er sich "endlich seiner wahren Bestimmung als König und Hirte der Menschen" zuwendet.<sup>323</sup>

Kürzlich hat W. SALLABERGER die Stellung des Königs in Mesopotamien und speziell im neuassyrischen Reich behandelt und und mit der griffigen Frage: "Den Göttern nahe — und fern den Menschen?" überschrieben. Zu dieser Stellung zwischen Göttern und Menschen führt er aus:

"In der keilschriftlichen Literatur werden öfters allgemein die drei Seinskategorien Mensch-König-Gott aufgezählt — der König wäre hier ein 'eigenes Wesen' zwischen Menschen und Göttern. Hier spiegelt sich die Stellung des Königs als alleinige Spitze der Gesellschaft, die den Göttern untergeordnet ist. Dieser Rang des Königs bringt nicht nur die Nähe zu den Göttern mit sich, sondern kann auch eine Sonderrolle im religiösen System bedingen. Ein Beispiel dafür bieten die Omina und Orakel, die Vorzeichen der Götter, die in umfangreichen Kompendien niedergelegt sind. Zwar sind sie nicht ausschließlich für den König bestimmt, ...

---

<sup>321</sup> Das in Megiddo gefundene Fragment des Epos dürfte kein Argument für Kenntnisse in der Königszeit sein, denn es stammt aus der späten Bronzezeit, vgl. GEORGE, *Gilgamesh Epic* 340.

<sup>322</sup> Wenn die "Standard-Version" des Gilgamesch-Epos gegen Ende des 2. Jahrtausends entstanden ist, müßte noch einmal zwischen ihr und dem neuassyrischen Verständnis des Königtums unterschieden werden; da man aber dies in Jerusalem sicher nicht so differenziert gesehen hat, ist das im gegenwärtigen Zusammenhang nicht nötig. — Zum Verständnis des Königtums in Mesopotamien siehe POSTGATE, *Royal Ideology*; MAUL, *Der assyrische König*; ders., *Der Sieg über die Mächte des Bösen*.

<sup>323</sup> MAUL, *Gilgamesch-Epos* 39.

Einige Arten von Omina sind jedoch in ihrer Wirksamkeit auf den König allein beschränkt."<sup>324</sup>

Bei einem Vergleich zwischen der Frühzeit und der neuassyrischen Zeit zeigen sich bemerkenswerte Verschiebungen: "Im Frühen Mesopotamien steht der Herrscher den Göttern sehr nahe, wie die Metaphern der Liebe und Geburt deutlich zeigen, er ist selbst göttlich; der neuassyrische König hingegen stellt sein nach wie vor zentrales Verhältnis zu den Göttern deutlich distanzierter dar, er ist ihr Stellvertreter und Priester oder das Abbild eines Gottes" (97). Wenn der assyrische König den Göttern weniger nah war als die Könige der Frühzeit, könnte man annehmen, daß er den Menschen weniger fern ist, doch das Gegenteil ist der Fall. Das neuassyrische Protokoll ist noch restriktiver, als es das zu Hammurapis Zeiten war, denn wenn im neuassyrischen Reich gewöhnlichen Sterblichen überhaupt eine Audienz gewährt wurde, dann wurde ihnen das Gesicht verhüllt, bevor sie vor den König treten durften — es war ihnen nicht erlaubt, das königliche Antlitz zu sehen.<sup>325</sup> Die Distanz ist also in beide Richtungen vergrößert, der König ist den Göttern ferner als in der Frühzeit, zugleich werden auch die Menschen dem König ferner gerückt. Für die Frage "Den Göttern nahe — und fern den Menschen?" gilt damit im neuassyrischen Reich die Antwort: "den Göttern fern — und fern den Menschen". — Daß es am Hof oder im Lande auch Menschen gegeben hat, die den König als Menschen unter Menschen gesehen und kritisiert haben, kann man vermuten; doch Kritik, wie sie im AT zu finden ist, durfte es nicht geben, und wenn es sie gab, ist sie nicht erhalten. Indirekte Kritik allerdings, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, hat WILCKE erschlossen.<sup>326</sup>

Auf die ikonographischen Belege zu dem Thema "Gottheit — König — Baum" kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden. An den Wänden von Assurnasirpals Palast steht einerseits der Baum zwischen zwei Genien und wird

---

<sup>324</sup> SALLABERGER, Sakralität 87.

<sup>325</sup> "For ordinary people were not permitted to look at the king face to face", "looking at it was a rare privilege granted to few" (PARPOLA, *Murderer* 172 und 176 Anm. 12). SALLABERGER kommentiert dies: "Wenn ich solche Beispiele richtig deute, so wird in Assyrien auch der Abstand zwischen König und seinen Untertanen größer gesehen/dargestellt als im Frühen Mesopotamien" (98). Zu Ägypten siehe die Schilderung des Sinuhe, dem eine Audienz gewährt wird (Die Erzählung des Sinuhe § 34, TUAT III 907, Übersetzung E. BLUMENTHAL).

<sup>326</sup> In diesem Sinne deutet WILCKE das *Atram-hasīs*-Epos in: Weltuntergang.

von ihnen rituell behandelt, andererseits nimmt der König (in verdoppelter Gestalt) ihre Position ein und behandelt den Baum, drittens kann aber auch der König die Position zwischen den beiden Genien einnehmen und von ihnen rituell behandelt werden — die Deutung dieser Darstellungen ist seit langem umstritten.<sup>327</sup> Hier müßte man zusätzlich wissen, was davon in Juda bekannt war und wie man es hier verstanden hat.

Die "Paradiesgeschichte" läßt sich als Auseinandersetzung mit dem Gilgamesch-Epos lesen. Der "Mensch" der "Paradiesgeschichte" möchte, als die Schlange ihm einen Weg dazu weist, in ähnlicher Weise wie Gilgamesch "wie die Götter" werden, er tritt aber nicht in einen Lernprozeß ein, an dessen Ende er ein für alle Zeiten vorbildlicher König wird, sondern er erkennt, daß er "nackt" ist und wird aus der Nähe der Gottheit vertrieben.<sup>328</sup> Nach Meinung der "Paradiesgeschichte" gibt es für den König keinen besonderen Platz zwischen Gott und den Menschen.<sup>329</sup>

#### 2.4.7 Der literarische Charakter der "Paradiesgeschichte"

Nach dieser Analyse der inhaltlichen Motive läßt sich eine weitergehende literaturgeschichtliche Einordnung versuchen: W. VON SODEN hat zwischen zwei Arten von Mythen im alten Mesopotamien unterschieden: zwischen

---

<sup>327</sup> Siehe hierzu die Arbeit von SALLABERGER und SEIDL

<sup>328</sup> Wenn während der assyrischen Herrschaft über Juda eine Auseinandersetzung mit der Theologie dieser Großmacht als "subversive Rezeption" stattfindet (E. OTTO, vgl. z.B. Das Deuteronomium 364-378), dann ließe sich die "Paradiesgeschichte" als weiteres Beispiel dafür nennen.

<sup>329</sup> Natürlich ist auch die Quellenlage zu berücksichtigen. Im Zweistromland liegen die Quellen in Stein eingemeißelt oder Keil für Keil in Ton gedrückt vor, es sprechen die Herrscher selber oder ihre Höflinge, vgl. POSTGATE, *Royal Ideology* 395: "Any account of Mesopotamian ideology must be one-sided and partial. That we can write about the nature of political regimes at all is only by courtesy of what they wrote themselves: ideological concepts reach us because they were the stuff of official propaganda, and the practice of government is revealed to us only by the mediation through the documents of this bureaucracy." In Juda fehlen diese Originaldokumente, dafür sprechen in den erhaltenen Schriften durchweg die Kritiker der Könige, die deren Texte überarbeitet haben.



"reflektierten Mythen" und "konstruierten Mythen".<sup>330</sup> "Reflektierte Mythen" sind überlieferte Stoffe, die im Laufe der Tradition immer wieder neu geformt und veränderten Zeiten angepaßt wurden und in denen es um die Grundfragen der Welt, der Gesellschaft und des menschlichen Lebens geht. "Konstruierte Mythen" arbeiten zwar ebenfalls mit tradiertem Material, sie dürfen aber aufgrund ihrer Gesamtanlage als kreative literarische Neuschöpfungen gelten.<sup>331</sup> Der Schöpfer der "Paradiesgeschichte" hat aus den Motiven Vertreibung aus dem Gottesgarten, Baum als Gottessymbol, Verjüngungsbaum der Schlange und dem Wortspiel mit ערום (nackt/klug) eine Erzählung von hohem literarischen Rang geschaffen, auf die sich VON SODENS Bestimmung "konstruierter Mythos" anwenden läßt.<sup>332</sup> Man kann sie in dieser Beziehung neben die Erzählung vom "Turmbau zu Babel" stellen.

---

<sup>330</sup> Vgl seine "Einführung in die Altorientalistik" 199.

<sup>331</sup> UEHLINGER, Weltreich 525. Er nennt als Beispiele für "konstruierte Mythen" das Erra-Epos, das Göttergericht über Marduk, die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen und den Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs (525-529).

<sup>332</sup> WILCKE hält VON SODENS Unterscheidung für weniger sinnvoll. Angesichts der Länge der Überlieferung dieser Mythen seien sie vielschichtig, und man sollte in den verschiedenen Schichten die verschiedenen Aspekte zu bestimmen versuchen. Ein Beispiel dafür ist seine Analyse der Sintflutgeschichte im babylonischen *Atram-hasis*-Epos. Ich danke C. WILCKE für diesen mündlichen Hinweis. — Im Anschluß an ihn könnte man in der kanonischen Paradieserzählung ein Beispiel für solch einen Mythos sehen, der eine lange Geschichte hinter sich hat und auf dessen verschiedene Schichten verschiedene Charakterisierungen zutreffen.

### 3 Das Verhältnis von Gen 2-3 zu Gen 1

Wenn die oben rekonstruierte "Paradiesgeschichte" die Erstgestalt des heutigen Textes ist, muß es eine Geschichte von Redaktionen gegeben haben, die von ihr zum kanonischen Text hinführt.<sup>333</sup> Der erste Schritt auf dem Weg ihrer Rekonstruktion sollte eigentlich die Frage sein, wie die "Paradiesgeschichte" verändert wurde. Hier soll aber zuerst umgekehrt ein erster kleiner Schritt des Weges in der anderen Richtung, vom kanonischen Text zurück zur "Paradiesgeschichte", getan werden, weil hierfür die Argumentation weniger schwierig ist. Die Klärung der literarkritischen Frage verbindet sich dabei mit einer inhaltlichen, nämlich der nach dem Sinn der Bezeichnung von "Eva" als "Mutter alles Lebendigen".

#### 3.1 Der "Pentateuchredaktor" in Gen 2-3

Seit man den Unterschied zwischen den beiden Quellen in Gen 1-3 erkannt hat, ist die Zuordnung von 2,4a schwierig. Schreibt man Gen 1,1-2,3 der Priesterschrift und 2,4b-3,24 dem Jahwisten zu, dann kann dieser Halbvers mit der Formel *אלה תולדות* nicht als Einleitung des "jahwistischen"<sup>334</sup> Textes und nur mit Bedenken als Abschluß des priesterlichen Schöpfungsberichtes gelesen werden.<sup>335</sup> Die Probleme mit 2,4a entfallen, wenn man mit OTTO eine Vielfalt von weisheitlichen, deuteronomistischen und priesterschriftlichen Begriffen

---

<sup>333</sup> Vgl. K. SCHMID, *Schriftauslegung* 2: "Wo literarische Ergänzungen — handle es sich dabei um literarisch unselbständige Fortschreibungen oder um die Einbindung vorgegebenen Quellenmaterials in einen neuen Kontext — eine Erklärung als 'innerbiblische Schriftauslegung' finden (oder mit den Worten O.H. STECKS: 'Redaktionsgeschichte' als 'literarische Rezeptionsgeschichte' gefaßt wird), haben literarkritische Theorien eine ganz andere Plausibilität, als wenn lediglich mit den herkömmlichen Kriterien sprachlicher oder inhaltlicher Auffälligkeiten Textzergliederungen vorgeschlagen werden, dem Zustandekommen des vorliegenden Textes aber nicht mit gleicher Sorgfalt und Intensität nachgefragt wird."

<sup>334</sup> Die Bezeichnung "Jahwist" wird in Anführungszeichen gesetzt, weil Gen 2-3 vor der Einarbeitung in die Priesterschrift ein eigenständiger Text war.

<sup>335</sup> Vgl. STORDALEN, *ZAW* 104, 1992, 163-177.

und Themen in Gen 2,4-3,24 wiederfindet und diesen Text einem späten Autor zuschreibt.<sup>336</sup> OTTOs Darstellung dieser Vielfalt ist zwar eindrucksvoll, weil sie den Reichtum der theologischen Bezüge deutlich macht; allerdings muß man die bekannten Spannungen herunterspielen, wenn man seinem Gesamturteil zustimmen will. Anders als OTTO hat GERTZ an der Trennung zwischen 2,4a und 4b festgehalten und meint, der Halbvers verdanke sich "der Verbindung des priesterschriftlichen und des mit 2,4b einsetzenden nichtpriesterschriftlichen Textbestandes der Urgeschichte".<sup>337</sup> GERTZ' Vorschlag ist weiterführend, er wird 2,4a doppelt gerechnet, weil sowohl sein Charakter als Einleitung zum Folgenden als auch seine priesterschriftliche Sprache eine sinnvolle Erklärung finden. An diesen Vorschlag soll nun mit folgender These angeknüpft werden: Auch die anderen von OTTO als priesterschriftlich klassifizierten Textabschnitte sind redaktionell. Es geht um zwei weitere Stellen und eine These:

- 2,7b "und so wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen",
- וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיֶזְרַע הַיָּד in 2,19,
- die drei Benennungen, die der Mensch durchführt, und die als Pendant zu denen des Schöpfers in Gen 1 gemeint sind.

Zu 2,4a und 4b wurde bereits GERTZ genannt, der "mit der in diesen Dingen möglichen Gewißheit" in 2,4a die Verbindung zwischen den Kapiteln 1 und 2-3 sieht.<sup>338</sup> — Zu 2,7b "und so wurde der Mensch וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם בְּיֶזְרַע הַיָּד" macht OTTO den Vorschlag, dies als die nachgeholte Vollzugsformel, die sonst in Gen 1 auf die Erschaffung erfolgt, zu lesen. Das ist auf der Ebene des Endtextes ein einleuchtender Vorschlag, er setzt aber nicht LEVINS Argument außer Kraft, daß diese Feststellung ein "erläuterndes Fazit außerhalb der Erzählebene" ist und

---

<sup>336</sup> E. OTTO, *Paradieserzählung*; Stellung dazu genommen haben jüngst E. BLUM, *Gottesunmittelbarkeit* (auch nach BLUM ist der Text einheitlich) und GERTZ, *Adam*. GERTZ rechnet mit kleineren redaktionellen Zusätzen, Schöpfung und Übertretung sollen aber eine literarische Einheit sein. — A. SCHÜLE, ZAW 117 geht davon aus, daß Gen 2-3 einheitlich ist und Gen 1 weiterführt. Seine Ausführungen stehen und fallen mit dieser Voraussetzung.

<sup>337</sup> GERTZ, *Adam* 220. So schon F. M. CROSS, *Canaanite Myth* 302 und B.W. ANDERSON, *Priestly Creation Story* 160f.

<sup>338</sup> GERTZ 218-220.

folglich redaktionell sein könnte.<sup>339</sup> — Die Formel  $\text{וַיִּבְרָא אֱלֹהִים}$  in 2,19 ist syntaktisch schwierig, sie läßt sich am leichtesten als Zusatz verstehen.

### 3.2 Die drei Namensgebungen

Im ersten Schöpfungsbericht gibt der Schöpfer dreimal Namen, im zweiten tut der Mensch dies dreimal. Wer P und J für voneinander unabhängige Quellen hält, wird sich schwerlich vorstellen können, daß diese Entsprechung gewollt ist.<sup>340</sup> Will man jedoch die Möglichkeit, daß Gen 2-3 in der jetzt vorliegenden Form jünger als der priesterschriftliche Schöpfungsbericht ist, nicht von vornherein ausschließen, dann könnte dies auch keineswegs zufällig sein. Deshalb sind alle diese drei Benennungen zu untersuchen, die der Mensch vornimmt. Es wird sich zeigen, daß dabei auch ihre theologische Absicht zu berücksichtigen ist.

Die Benennung der Tiere ist quellenmäßig umstritten. Die Verse 2,18-23 sind durch zwei Themen bestimmt, Suche nach einer 'Hilfe' und Benennung der Tiere. Letzteres Motiv wird bei LEVIN auf drei Stufen der Textgenese verteilt. Den Satz "Und der Mensch gab allen (...) Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes Namen" rechnet er der Quelle des Jahwisten (J<sup>Q</sup>) zu, den redigierenden Jahwisten (J<sup>R</sup>) läßt er zu Wort kommen mit: "um zu sehen, wie er sie nennen würde" (19a). In 19b schließlich soll der Endredaktor sprechen.<sup>341</sup> Sehr viel einfacher ist die Analyse von 2,19f. bei RUPPERT. Bei ihm spricht die Quelle nur von der Suche nach einer Hilfe, das Motiv der Benennung gehört ganz zu einer bearbeitenden Schicht:

---

<sup>339</sup> Jahwist 89. Den Sachverhalt sieht auch OTTO (Paradieserzählung 184). Sicher hat er damit recht, daß dieses Verlassen der Erzählebene nicht *eo ipso* das Vorliegen von Redaktion bedeutet, daß es aber ein Indiz dafür sein kann, dürfte ebenso klar sein.

<sup>340</sup> Schon ZIMMERLI hat auf die Namensgebung als Entsprechung zwischen Gen 1 und 2-3 hingewiesen, ohne daraus Konsequenzen zu ziehen: "In Kap 1 ist deutlich geworden: Namensgebung ist Herrschaftsakt. Gott übergibt dem Menschen etwas von seiner Herrschaftsmacht, wenn er den Herrschaftsakt der Namensgebung dem Menschen überläßt" (Urgeschichte 140f.).

<sup>341</sup> LEVIN, Jahwist 53. Er verweist auf die Zusammengehörigkeit von Erschaffen und Benennen. Allerdings übernimmt hier der soeben erschaffene Mensch dieses Recht und nicht der Schöpfer, außerdem bleibt fraglich, wie die beiden Themen "Hilfe" und Benennung zusammengehören.

(18) Und Jahwe Gott sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht. (19) Da formte Jahwe Gott aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, *daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es ... heißen.* (20) Und der Mensch gab einem jeden Vieh und Vogel unter dem Himmel und Tier auf dem Felde seinen Namen, aber für den Menschen fand er keine Hilfe, die ihm entsprach.<sup>342</sup>

### 3.3 Die "Mutter alles Lebendigen"

Neben der Benennung der Tiere finden zwei Benennungen der Frau statt. Begonnen sei mit der Frage nach dem Sinn der Benennung der Frau als "Mutter alles Lebendigen" — es wird sich zeigen, daß sie fester im Kontext verankert ist, als man meist meint. Der Name "Eva" hat viel Aufmerksamkeit<sup>343</sup> gefunden, der Sinn der Auszeichnung mit dem Beinamen "Mutter alles Lebendigen" ist dagegen bisher weniger diskutiert worden. Weitgehend herrscht Übereinstimmung darüber, daß diese Bezeichnung sich ursprünglich auf die Erde bezieht und daß sie hier auf die erste Frau übertragen wird. Ihr Sinn wird deutlich, wenn man die Aussagen über die Schöpfung in Gen 1 zum Vergleich heranzieht.

Achtet man in Gen 1 auf "die unter der glatten Oberfläche des Textes verborgenen Spannungen",<sup>344</sup> dann machen sich Inkonssequenzen im Aufbau bemerkbar, die die ältere Vorstellung einer mütterlich hervorbringenden Erde im Hintergrund sichtbar werden lassen.<sup>345</sup> KAISER stellt dazu fest:

---

<sup>342</sup> L. RUPPERT, Genesis 123. RUPPERT macht anscheinend als erster diesen Vorschlag.

<sup>343</sup> Zur Bedeutung und Herkunft des Namens *חַוָּה* siehe A.S. KAPELRUD, *חַוָּה*, ThWAT II 794-98 und H.-P. MÜLLER, Eva und das Paradies (FS DIETRICH) 501-510. Hier geht es jedoch um die nachfolgende Begründung für ihren Namen, sie sei *אֵם כָּל-חַי*.

<sup>344</sup> KAISER, GAT II 251.

<sup>345</sup> Diese Frage ist umstritten. SCHMIDT vermutet als ältere Fassung eines Tatberichts "Die Erde brachte hervor Kraut und Fruchtbäum" (Schöpfungsgeschichte 108), dabei geht er davon aus, daß die Erde selber "nach der altentümlichen Vorstellung von der 'Mutter Erde'" (162) die Vegetation sprießen lassen kann. STECK dagegen hält dies für ausgeschlossen, weil diese Vorstellung "in den überkommenen Überlieferungen Israels nur noch in Anklängen anzutreffen" sei (Schöpfungsbericht 90 Anm. 351). PLÖGER, *אֶרֶץ*, ThWAT I 97 meint: "Einzelelemente alter und weitverbreiteter chthonischer Mythen von der 'Mutter Erde' werden zwar tradierend bewahrt, aber durch die Rezeption des JHWH-Glaubens zugleich neu interpretiert."

"Auf den an die Erde gerichteten Befehl in V. 11 folgt in V. 12 ein Ausführungsbericht, in dem nicht Gott, sondern die Erde als Befehlsempfängerin Subjekt des Vollzuges ist. Weiterhin fällt auf, dass der erste Befehl des 6. Tages in V. 24 wiederum der Erde gilt, aber in dem in V. 25 folgenden Tatbericht trotzdem der Gott als Subjekt des Handelns erscheint."<sup>346</sup>

Diese Spannungen machen einen Wandel in der Schöpfungstheologie deutlich.

"Bei den Anomalien des 4. und 6. Tagwerkes steht ... die Vorstellung von der Erde als der Mutter alles Lebendigen im Hintergrund, wie sie Hi 1,21a voraussetzt und Sir 40,1 als poetische Formel aufgreift. Erschien es dem Priester im Fall der Pflanzen in Übereinstimmung mit der Beobachtung als tolerabel, die Erde auf Gottes Anweisung selbst produktiv werden zu lassen, so hat er das Mythologem im Fall der Landtiere durch den Jahwes Schöpfungshandeln betonenden Tatbericht zerstört."<sup>347</sup>

Der Priester geht insofern konservativ mit dem Mythologem von Mutter Erde um, als diese den Befehl zum Hervorbringen erhält und die Pflanzen auch hervorbringt; zugleich aber korrigiert er es, indem er bei der Erschaffung der Tiere zwar den Befehl zum Hervorbringen an die Erde ergehen läßt, dann aber die Tiere durch Gottes eigenes Handeln entstehen läßt. Eine Übersicht kann dies verdeutlichen:

וַתַּצֵּא הָאָרֶץ	תָּרַשָׁא הָאָרֶץ	Pflanzen
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים	וַיִּשְׂרֹצוּ הַמַּיִם	Tiere in Meer und Luft
וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים	תּוֹצֵא הָאָרֶץ	Tiere auf dem Land
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים	וַיַּעַשׂ אָדָם	Mensch

Wenn die Erde in Gen 1 auch nicht als כְּלִי־יָדָאָם bezeichnet wird, so liegt doch da, wo sie "hervorbringt", solch eine mütterliche Rolle vor. In Gen 2-3 dagegen

<sup>346</sup> O. KAISER, Schöpfungsmacht 10f.

<sup>347</sup> KAISER, Schöpfungsmacht 11 (Im Original steht versehentlich: Hi 2,21a). Vgl. dazu auch Fußnote 31 "Zu der für die Alten bestehenden Plausibilität des Mythologems vgl. Ovid, met I 416-433", zitiert in: Der Gott des Alten Testaments II 260 Anm. 153. — Auf die Differenz der Bedeutung zwischen Gen 3,20 und Sir 40 weist JACOB (Genesis 84) hin, er will aber nicht entscheiden, was das Ältere ist.

wird dieser Titel der ersten Frau zugesprochen und damit der "Mutter Erde" entzogen. Die meisten Exegeten nehmen an, daß mit der Formel אִם כָּל־הָי אֲרֶץ ursprünglich die mütterliche Erde gemeint ist,<sup>348</sup> wie dies auch in Sir 40,1 der Fall ist, und daß dieser Titel in 3,20 auf die Mutter der Menschen übertragen wird.<sup>349</sup>

Sir 40,1 ist noch unter einem zweiten Gesichtspunkt für das Verständnis von Gen 2-3 aufschlußreich, denn beide Texte haben nicht nur die Formel אִם כָּל־הָי אֲרֶץ — wenn auch mit gewandelter Bedeutung — gemeinsam, sondern auch noch eine zweite Aussage, die von der Rückkehr des Menschen zur Erde (3,20: עַד שׁוֹבֵךְ אֶל־הָאָדָמָה). Sir 40,1:

עַסְךָ נָדוּל חֶלֶק אֵל	ἀσχολία μεγάλη ἔκτισται παντὶ ἀνθρώπῳ
וְעוֹל כְּבֹד עַל בְּנֵי אָדָם	καὶ ζυγὸς βαρὺς ἐπὶ υἱοὺς Ἀδάμ
מִיּוֹם צִאֲתוֹ מִבְּטֶן אִמּוֹ	ἀφ' ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστροῦ μητρὸς αὐτῶν
עַד יוֹם שׁוֹבֵךְ אֶל אִם כָּל הָי	ἕως ἡμέρας ἐπιστροφῆς εἰς μητέρα πάντων <sup>350</sup>

Die Aussagen über die "Herkunft" und die "Rückkehr" sind in der Forschung bisher noch nicht verglichen worden. Während Gen 3,20 (עַד שׁוֹבֵךְ) und Sir 40,1 (עַד יוֹם שׁוֹבֵךְ) beide von der Rückkehr sprechen, unterscheiden sich ihre Aussagen

<sup>348</sup> PH. BIRD, Forschung 14 Anm. 34 meint: "Der Titel paßt eher zu einer Göttin."

<sup>349</sup> Die Geburt aus der Erde setzt voraus, daß die Götter und alles, was auf der Erde lebt, letztlich verwandt sind (KAISER: "Monophysitismus"). Der Priester korrigiert diese Sicht eindeutig, indem er klarstellt, daß die Erde ihre Fruchtbarkeit nicht göttlicher *Zeugung* verdankt, sondern daß ein göttlicher *Befehl* sie zum Hervorbringen veranlaßt. Aber anscheinend bleibt für ihn die Erde ein GröÙe, die der Schöpfer anreden kann. Radikaler ist er bekanntlich mit den GröÙen am Himmel umgegangen, "Sonne" und "Mond" werden nicht namentlich genannt. Gen 2-3 geht in dieser Hinsicht einen Schritt weiter: Die Erde ist für sie so wenig göttlichen Charakters wie für die Priesterschrift die Himmelskörper, denn der Schöpfer erschafft alles Lebendige aus dem toten Staub der Erde. — Diese Differenzierungen sind möglich, weil die für die Endgestalt verantwortlichen Theologen darauf verzichtet haben, "alle ein anderes Schöpfungskonzept vertretenden Texte zu überarbeiten oder auszuschneiden", KAISER, Schöpfungsmacht 12.

<sup>350</sup> "GroÙe Mühsal hat Gott erschaffen,  
und ein schweres Joch hat er auf die Menschen gelegt,  
von dem Tag an, an dem er aus seiner Mutter Leib hervorgeht,  
bis zu dem Tag, da er zur Mutter alles Lebendigen zurückkehrt."

Übersetzung SAUER, Jesus Sirach 275. Der hebräische Text: BEENTJES, Ben Sira, der griechische Text nach RAHLFS. H.-P. MÜLLER, Weisheitliche Deutungen 80 Anm. 47 weist auf den Übergang vom Plural zum Singular bei den Suffixen der beiden Verben יִצָּא und יָשׁוּב, die nicht an den Plural von "die Menschen(kinder)" anschließen, was auf eine traditionelle Formel schließen lasse. Der griechische Text setzt den Plural durchgehend.

über die Herkunft: Nach Gen 3 ist der Mensch von der Erde "genommen", nach Ben Sira ist er aus seiner Mutter Leib "hervorgegangen".

Paraphrasiert man Sir 40,1 in dem Sinne: "von dem Tag seiner Geburt aus der menschlichen Mutter bis zum Tag der Rückkehr zur Mutter alles Lebendigen", dann sind damit die menschliche und die universale Mutter gegenübergestellt. Unbefriedigend dabei ist, daß die "Rückkehr" zwar in Gen 3 sinnvoll ist, nicht aber bei Jesus Sirach, weil sich bei ihm das "Woher" und das "Wohin" unterscheiden, also kein echtes "zurückkehren" vorliegt. Daß eine solche Entsprechung aber gemeint ist, wird aus 40,11 deutlich: πάντα ὅσα ἀπὸ γῆς εἰς γῆν ἀναστρέφει.<sup>351</sup>

Ebenso deutlich wie in Sir 40,1 ist die Korrespondenz der beiden Verben "hervorgehen" und "zurückkehren" in Hiobs bekanntem Ausspruch (1,21): "Nackt bin ich von meiner Mutter Leib gekommen, nackt kehre ich dorthin zurück" (עָרֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה).<sup>352</sup> Diese Korrespondenz von "woher" und "wohin" wird durch das "dorthin" (שָׁמָּה) sogar mit Nachdruck betont.<sup>353</sup>

Manche Ausleger sagen darum, daß man den Satz Hiob 1,21 nicht zu streng verstehen dürfe. So meint FOHRER: "Der Ton des Satzes liegt .... auf der Parallelisierung 'nackt kommen — nackt dahingehen'. Das abschließende שָׁמָּה, das als Gegengewicht zur Erwähnung des Mutterleibes und aus metrischen Gründen erforderlich war, darf nicht in einem zu strengen Sinn verstanden werden."<sup>354</sup> Ähnlich äußert sich HORST: "Eigenartig ist dabei die Redeweise, die Mutterschoß und Erdenschoß in eine irgendwie geartete Beziehung zueinander setzt. ... Diese Vorstellung von der "Mutter Erde" ... will im Hiobwort wohl schwerlich mehr aussagen als

<sup>351</sup> Der hebräische Text hierzu ist bisher nicht bekannt. Verwischt wird die Korrespondenz von "hervorgehen" und "zurückkehren" in Koh 5,14: "Wie er herauskam aus dem Leib seiner Mutter, nackt, muss er wieder gehen (...), wie er kam" (כַּאֲשֶׁר יָצָא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרֹם יָשׁוּב לָלֶכֶת כְּשָׁבָא), Übersetzung von KRÜGER, Kohelet 221, er erläutert die Stelle nicht näher. A LAUHA, Kohelet 111 führt aus: "Die Redeweise setzt den Mutterschoß mit dem Erdenschoß in eine bestimmte Beziehung."

<sup>352</sup> K: יָצָאתִי, Q: יָצָאתִי.

<sup>353</sup> Eine Tabelle zeigt die Entsprechungen und Unterschiede:

Hi 1,21	עָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה	עָרֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי
Koh 5,14	עָרֹם יָשׁוּב	כַּאֲשֶׁר יָצָא מִבֶּטֶן אִמּוֹ
Si 40,1	עַד יוֹם שׁוּבוֹ אֵל אִם כָּל חַי	מִיּוֹם יָצָאתוֹ מִבֶּטֶן אִמּוֹ
Gen 3,19b	כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ	עַד שׁוּבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה

<sup>354</sup> FOHRER, Das Buch Hiob 92f.



die wesenhafte Gleichheit von bergendem Bereich beim Werden wie Entwerden des Menschen.<sup>355</sup> Auch H.-P. MÜLLER meint: "Die Rückkehr geschieht natürlich zur Erde, die dabei für den Mutterschoß eintritt"; das ist ihr möglich, weil, wie MÜLLER kurz vorher feststellt, sie "nach ferner mythischer Erinnerung ein Mutterschoß" ist.<sup>356</sup> Etwas später erläutert er dies dahingehend, daß "der Herkunft des Menschen aus dem natürlichen Mutterschoß ... die Rückkehr zu einer mütterlichen Erde" gegenüberstehe".<sup>357</sup>

Daß die Entsprechung des Begriffspaares Hervorgehen (יצא) und Zurückkehren (שוב) gewollt ist, stellt Hi 1,21 durch das Adverb שָׁמָּה außer Frage.<sup>358</sup> Wenn mit שׁוּב die Bestattung in der Erde gemeint ist, dann kann יצא sich nur auf eine Geburt aus der Erde beziehen.<sup>359</sup> KEEL und SCHROER meinen darum: "Das 'dorthin' ergibt nur Sinn, wenn es sich nicht auf den konkreten Mutterleib, sondern den mythischen Mutterleib der Erde bezieht."<sup>360</sup> Gen 1 und Hi 1,21 belegen die mythische Vorstellung, daß die Erde nicht nur Pflanzen, sondern auch Tiere und nach Hiob 1,21 auch den Menschen hervorbringt und daß man den Lauf des Lebens als ein Hervorgehen aus ihrem Schoß und als ein Zurückkehren in ihn beschrieben hat. Darum war, als der von Hiob in 1,21 zitierte Satz geprägt wurde, der Schoß der Erde als Herkunftsort und als letztes Ziel des Menschen ebenso wörtlich gemeint wie das Adjektiv "nackt" als Begleitumstand von Geburt und Grablegung.<sup>361</sup>

<sup>355</sup> HORST, Hiob, 1968, 19, zustimmend zitiert von FABRY, ThWAT VII 1168.

<sup>356</sup> MÜLLER, Sterblichkeit 78.

<sup>357</sup> MÜLLER, Sterblichkeit 80.

<sup>358</sup> Auf die Zusammengehörigkeit der beiden Verben יצא und שׁוּב als "Hervorgehen" aus Mutter Erde und "Zurückkehren" zu ihr gehen weder PREUß (ThWAT III 799) noch GRAUPNER (ThWAT VII 1118-1166) ein. PREUß stellt nur fest: "Ein Mensch stammt ab von oder kommt aus dem Mutterleib hervor" (ThWAT III 799). FABRY notiert zu diesem Aspekt des Verbums שׁוּב nur Sir 40,1, wo von der "Rückkehr des Menschen" zur "Mutter alles Lebendigen" die Rede sei (ThWAT VII 1166).

<sup>359</sup> Schon GUNKEL erwägt, "daß die Erde Pflanzen und Tiere hervorbringt, ... könnte auf eine ältere Vorstellung zurückgehen" 119. SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte 108 Anm. 2 stellt zu יצא fest: "Das Verbum kann der Bedeutung 'schaffen' nahekommen ... Anscheinend ist יצא qal stellenweise ein mythologischer Terminus". Abgelehnt wird dies von STECK, Schöpfungsbericht 90 Anm. 351. Vgl. dazu auch KEEL, Die Ω-Gruppe, in: Studien II und den Exkurs: Die Erde als Mutterschoß in der hebräischen Bibel (70-75). — Ein Beleg für die Verbreitung der Vorstellung von der "mütterlichen Erde" sind auch Num 13,32 und Ez 36,13; das dort zitierte "geflügelte Wort", daß die Erde zur Menschenfresserin geworden sei, setzt *e contrario* die Mütterlichkeit der Erde voraus. — Eigener Untersuchung bedürfte Ps 139, 15.

<sup>360</sup> KEEL/SCHROER, Schöpfung 57.

<sup>361</sup> So auch POPE, Job, AB 16, und FREEDMAN/LUNDBLOM, בָּטֵן, ThWAT I 619.

Dieser *Geburt* aus der Erde widerspricht Gen 3,19 und setzt dagegen, daß der Mensch vom Staub der Erde genommen ist und als Toter zu dem toten Staub der Erde zurückkehrt.<sup>362</sup> Dem entspricht, daß nicht mehr die Erde als "Mutter alles Lebendigen" bezeichnet wird, sondern dieser Titel auf die erste Frau übertragen wird. Damit erläutern sich die beiden Verse 3,19 und 3,20 gegenseitig: Weil der Mensch nicht aus der Erde "hervorgekommen", sondern von ihr "genommen" ist, kann folglich nicht die Erde, sondern nur Eva die universale Mutter sein; die Erde dagegen ist keine Mutter und niemand kann aus ihr "hervorkommen".<sup>363</sup> 3,20 ist also in inhaltlicher Hinsicht nicht von 3,19 zu trennen. Dies widerspricht scheinbar der oben vertretenen These, daß die

---

<sup>362</sup> POPE, Job 16, erinnert an die Frage des Nikodemus in Joh 3, wo es freilich um ein anderes Thema geht, nämlich das der Wiedergeburt statt des Todes.

<sup>363</sup> Zu einer "mütterlichen Erde" gehört eine Gottheit, die für die Zeugung zuständig ist. Eine solche Gottheit aber kann es im AT nicht geben, denn hier hat JHWH keine Paredros. Zwar gibt es die Metapher von JHWH als Ehemann im AT, doch bezeichnenderweise ist keine Göttin, sondern das Volk Israel die Partnerin. Vgl. M. GÖRG, JHWH als Ehemann und als Löwe. Ambivalenz und Kohärenz in der Metaphorik des Hoseabuches, FS WEIMAR 283. — Die religionsgeschichtliche Verortung der Vorstellung von einer "Mutter Erde" wäre ein eigenes Thema, darum können hier nur einige vorläufige Hinweise gegeben werden. "Numinose Aspekte des Ackerbodens und der Erdentiefen" behandeln in textlicher und ikonographischer Hinsicht KEEL/SCHROER, Schöpfung 52-58. — Nach V. HAAS war diese Vorstellung wichtig bei den Hethitern: "Das Grundkonzept der religiösen Vorstellungen ist ein zutiefst bäuerliches, in dessen Mittelpunkt das Wachstum der Pflanzen steht. Die wesentlichen Voraussetzungen für das Gedeihen der Vegetation sind in den Regenfelddaugebieten die Erde und der durch den Regen befruchtende Himmel. Daher stellt das Paar Himmel und Erde die Elementarkonzeption des religiösen Weltbildes dar: Das Weltelternpaar Himmel und Erde — zum einen der große, den Regen spendende Himmels-gott in der Gestalt des Stieres, zum anderen die gebärende Erdgöttin — vermählt sich und erzeugt die Vegetation, die in Gestalt des göttlichen Kindes personifiziert erscheinen kann. Dieser Grundgedanke begegnet in beinahe allen Religionen der antiken mediterranen Welt sowie in weiten Teilen Asiens und Europas" (V. HAAS, Geschichte der hethitischen Religion (Handbuch der Orientalistik I 15), 1994, 53. — Anders ist es in Mesopotamien. Dort ist zwar die Muttergöttin "eine der Hauptgestalten des mesopotamischen Pantheons" (M. KREBERNIK, RLA 8,512), aber sie wird nicht als "Mutter Erde" und nur selten als Partnerin des Himmels aufgefaßt. Vgl. dazu den Artikel Kosmogonie von W. G. LAMBERT, RLA VI 221: "Another widely held view had creation begin from the combined operation of heaven and earth. Here again creation is modelled on animal reproduction: father Heaven copulates with mother Earth presumably by sending down his fertilizing rain into her bosom. Of course agriculture in southern Mesopotamia does not depend on rainfall, so the origin of this myth must be sought outside, and perhaps for this reason the 'marriage of Heaven and Earth' is not a major item of mythology, but survives only in allusions and with its original function disguised or lost." — Auf die Bedeutung von "Mutter Erde" in Griechenland und Rom hat zuerst A. DIETERICH, Mutter Erde, <sup>3</sup>1925, hingewiesen.

Benennungen in Gen 2-3 redaktionell sein sollen. Aber noch ist zu untersuchen, wie die beiden anderen Namensgebungen zu beurteilen sind.

Die Erschaffung der Frau ist im Vergleich zu der des Mannes — vorsichtig gesagt — eigenartig. Manche meinen zwar, dies Motiv sei "aus der Verwandtschaftsformel herausgesponnen",<sup>364</sup> hier aber soll eine andere Deutung versucht werden: Der *'adam* wird aus dem Staub der אֲדָמָה erschaffen, das bedeutet, daß er nicht von der אֲדָמָה geboren wird; damit entspricht die Erzählung den eben analysierten begrifflichen Änderungen: der Umwidmung des Titels "Mutter alles Lebendigen" und der Ablehnung eines "Hervorgehens" aus der Erde.<sup>365</sup>

Der Grund für die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes wird deutlich, wenn man durchspielt, welche Deutungen einer Erschaffung der Frau aus der Erde der Erzähler damit ausschließt: Hätte der Schöpfer die erste Frau zusammen mit dem Mann aus dem Lehm der Erde oder ihrem Staub erschaffen und hätte diese dann Kinder bekommen, dann könnte man immer noch die Fruchtbarkeit der Frau mit der der Erde in Verbindung bringen.<sup>366</sup> Darum wird die Frau in Gen 2 nicht wie der Mann und die Tiere aus der אֲדָמָה gemacht, sondern zwischen sie und die Erde wird eine Instanz geschoben, die den Abstand zwischen ihr und der Erde noch vergrößert. Anders gesagt: Dadurch, daß in einem ersten Arbeitsgang der Mann aus der Erde gemacht und erst danach in einem zweiten die Erschaffung der Frau aus der "Rippe" des Mannes durchgeführt wird,<sup>367</sup> tritt zwischen die mütterliche Erde und die Urmutter aller

<sup>364</sup> GERTZ, Adam 233; SCHMID, Unteilbarkeit 25 mit Anm. 29; BLUM, Gottesunmittelbarkeit 12.

<sup>365</sup> Ob die Näherbestimmung "aus dem Staub" von Anfang an als Präzisierung gemeint oder eine nachträgliche Glosse ist, wie GERTZ meint, dürfte schwer zu entscheiden sein. Unterstrichen wird diese Tendenz, die Bedeutung der אֲדָמָה zurückzudrängen, durch die Schlußworte des Verses 3,19 כִּי־עָפָר אֶתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב, die jede Möglichkeit des Gedankens ausräumen sollen, dieses Arbeitsmaterial habe eigene kreative Potenz — der Staub ist das wertlose Material, aus dem erst der Schöpfungsakt etwas macht. — Zu Jer 18 und dem töpfernden Schöpfergott vgl. H. WEIPPERT, Schöpfer 77-86.

<sup>366</sup> Bei Plato (Menexenos 238 a) wird z.B. gesagt, daß die menschliche Mutter ihre Fruchtbarkeit von der Erde hat. — Im Gegensatz zur Eva wird die griechische Pandora in der bildenden Kunst aus der Erde geboren, vgl. dazu LENDLE 65-81 und die entsprechenden Tafeln im Anhang.

<sup>367</sup> G Hasan-Rokem, And God Created the Proverb 111, (in: S Niditch, Hg, Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore, Semeia Studies, 1990, 107-20) macht den Sachverhalt durch einen treffenden Vergleich deutlich: "Man was created from clay, so are bricks; woman was created from man, as walls are built from bricks." Damit wird unterstrichen, daß die Frau nicht aus der אֲדָמָה gemacht wird. Nicht deutlich wird bei diesem Vergleich, daß darin — gegen die Natur der Sache — das Hervorbringen eines neuen Menschen mit der männlichen statt der

Menschen eine Person, die nicht Mutter ist und nicht Mutter sein kann, nämlich: der Mann. So ist jeder Zusammenhang zwischen der Fruchtbarkeit der mütterlichen Erde und dem Gebären der Frau ausgeschlossen. — Von dieser Deutung ist, wieder einmal, festzustellen: Eine präzise Beweisführung über die Deutung von mythischen Bildern kann es nicht geben.<sup>368</sup>

### 3.4 Die Benennung der Frau in 2,23b

Nachdem für 3,20 wahrscheinlich gemacht wurde, daß dieser Vers nicht redaktionell ( $R^{J+P}$ ) ist, soll nun gezeigt werden, daß 2,18 (לֹא-טוֹב הָיוּת הָאָדָם לְבָדּוֹ) und 2,23a (וַתִּשְׁמַע יְהוָה הָאֱלֹהִים וַתִּבְרָא לָאִשָּׁה) die Erzählung von der Erschaffung der Frau einrahmen.

Die Erschaffung der Frau wird eingeleitet mit den Worten: "Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei". G. VON RAD<sup>369</sup> weist darauf hin, daß dieser Satz in Koh 4,9 eine Parallele hat: "Zwei (haben es) besser als einer allein", und zwar, wie die folgenden Verse sagen, um sich zu stützen oder zu wärmen. Dabei geht es allerdings um eine andere Zweisamkeit als in Gen 2, denn "das Zusammen-

---

mütterlichen Seite verbunden wird.

<sup>368</sup> Ein schon lange diskutiertes Problem ist die "Rippe". Eine Übersicht zu den Vorschlägen bei H.-J. FABRY זלע, ThWAT VI 1060f. — Bekannt ist KRAMERS Vorschlag, hierin ein sumerisches Wortspiel mit TI Leben bzw. Rippe zu sehen, es sei aber auch an einen älteren Vorschlag erinnert, der unter veränderten Voraussetzungen interessant sein könnte. Fr. SCHWALLY, ARW 9 verbindet Gen 1,27 mit 2,21: "Innerhalb des Judentums ist das richtige Verständnis von Gen 1, 27 niemals ganz erloschen. Denn Talmud und Midrasch, sowie die davon abhängige exegetische Tradition — ich nenne nur Raschi — wissen von dem doppelgesichtigen Adam, durch dessen Auseinanderspaltung Eva entstanden ist" (174). Diese Deutung von Gen 1,27 als Deutung des priesterschriftlichen Textes ist zu Recht zurückgewiesen worden. Man kann sich aber fragen, ob nicht schon die Theologen, die Gen 2-3 mit Gen 1 harmonisieren wollten, Gen 1,27 in eben diesem Sinne gedeutet haben, wie später der Midrasch Gen r. VIII 1 "Als Gott Adam schuf, schuf er ihn als Mannweib (Androgyn), wie es heißt (Gen 1,27): männlich und weiblich" (zitiert nach MURMELSTEIN, WZKM 36,76f.). Daraus wird man allerdings nicht mit Ph. TRIBLE folgern müssen, daß der in 2,7 geschaffene Mensch als sexuell neutral oder nach andern als Hermaphrodit vorgestellt werden soll, sondern eher eine gewisse Spannung zwischen der Erzählung von der Erschaffung des Menschen und seiner Beauftragung zur Gartenarbeit und der Erzählung von der Erschaffung der Frau hinnehmen. — Erneut vertreten wurde die Deutung der Rippe auf die eine Hälfte des "Menschen" von BATTO, Dragon 54; abgelehnt wird dies von KAWASHIMA, A Revisio-nist Reading 46-57.

<sup>369</sup> Genesis 57.

liegen (V.11) spielt nicht auf die Ehe an, sondern darauf, daß es zwei Gefährten bei kalter Nacht in gemeinsamem Reisequartier oder im Freien nötig haben, sich gegenseitig zu erwärmen.<sup>370</sup>

Ebenfalls nicht auf die Ehe, sondern auf Gemeinschaft unter Männern bezieht sich sonst die Formulierung, mit der Mensch die Frau begrüßt: "Diesmal: Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch" (2,23). Sonst wird mit diesen Worten das Verwandtschaftsverhältnis unter Männern konstatiert oder in es aufgenommen<sup>371</sup>. Der Plan zur Erschaffung der Frau wird also mit einem Wort begründet, das von der gegenseitigen Hilfe unter Männern spricht, und der Mann begrüßt die Frau mit einer Wendung, mit der sonst Männer ihre gemeinsame Abstammung feststellen.

Wenn beide Redewendungen auf einen rein männlichen Kontext gemünzt sind, dann muß der ursprüngliche Zuhörer nach der Einleitung "es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" erwartet haben, daß der Mensch einen Kameraden für seine Arbeit bekommt. Ebenso wird das Wort "Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch" verfremdet, wenn damit die neu erschaffene Frau begrüßt wird.<sup>372</sup> Man kann nun folgern: Durch die Begrüßungsformel wird die Frau auf eine Ebene mit den männlichen Verwandten gestellt und wenn der Mann dank ihrer "Hilfe" im täglichen Leben "nicht allein" ist, dann ist demnach

---

<sup>370</sup> A. LAUHA, Kohelet, BK XIX, 1978, 90. Es ist klar, daß die Kälte der Nacht nur eines der Probleme bei einer Reise im Alten Orient darstellte, auch wilde Tiere und Räuber waren eine Bedrohung. Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Fortsetzung dem Menschen einen *'ēzer* verspricht, der, wie SKA gezeigt hat, ein Retter aus Lebensgefahr ist: "*'ēzer désigne toujours une aide qui permet d'échapper à de grands dangers menaçant l'existence*". Erst durch den Kontext, in den das Sprichwort versetzt ist, wird die Frau zu einer Retterin aus der "solitude" (Biblica 65, 237). — Umgekehrt kann die Größe der Niederlage eines Feindes damit verdeutlicht werden, daß von ihnen "nicht zwei beieinander bleiben" (1Sam 11,11).

<sup>371</sup> Vgl. dazu REISER, ThZ 16,4: "Der Mensch ist trotz der großen Nähe zum Tier dem Tier im tiefsten nicht verwandt. Der Mensch ist nur dem Menschen verwandt." Es bedeutet in einer patriarchalischen Gesellschaft eine Steigerung, wenn dazu gesagt wird, daß die Frau auf einer Ebene mit den männlichen Verwandten steht. G. HASAN-ROKEM, Proverb 115, bezieht die Sätze aufeinander: "Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" und "... die Zwei werden sein ein Fleisch", sie faßt dies mit der paradoxen Formel zusammen: "one become two become one". Damit hat sie sicherlich die Absicht, in der V 24 zugefügt wurde, treffend erfaßt. Daneben aber ist auch die Frage berechtigt, warum die Erzählung von der Erschaffung der Frau mit zwei Sprichworten gerahmt ist, die aus der Welt der Männer, ihrer Arbeit oder ihren Verhandlungen mit versippten Clans stammen.

<sup>372</sup> BLUM, Gottesunmittelbarkeit 19 weist darauf hin, daß "Verwandschaft die schlechthin grundlegende Kategorie" ist.

ihre Hilfe soviel wert wie die Hilfe anderer Männer. Sie gehört also nicht zusammen mit den Tieren zum lebenden Inventar von Haus und Hof, zuständig für Arbeit und das Gebären der Kinder. — Zwei Redewendungen, die von dem Leben der Männer und ihrer Arbeit sprechen, rahmen so die Erzählung von der Erschaffung der Frau auf pointierte Weise.<sup>373</sup> Sind 2,18 und 23a in diesem Sinne zu verstehen, dann kann man vermuten, daß die Benennung der Frau als נָחֶשֶׁת nachgetragen ist; dieser Nachtrag wiederholt den Gedanken von 2,18 und 23a und führt die Intention inhaltlich durchaus sachgemäß weiter, jedoch mit einem anderen Mittel, nämlich mit einem Wortspiel statt der Verfremdung eines Sprichworts.

Wenn man also mit RUPPRECHT die Benennung der Tiere, wie oben dargestellt, für redaktionell hält, dann ergeben sich für Gen 2-3 drei Benennungen, eine erste, die zu der von der Schöpfung erzählenden Schicht gehört (3,20), und zwei später hinzugefügte. Da die Benennung in 3,20 fest zu der Schöpfungserzählung gehört und nicht aus ihr herausgelöst werden kann, muß sie zum ihrem Grundbestand gehören, die Verse 2,19b.20a und 23b dagegen lassen sich als sekundäre Schicht bestimmen. Es ist eine naheliegende Erklärung, daß R<sup>J+P</sup> sie hinzugefügt hat, um auf die Zahl von drei Benennungen zu kommen und damit in Gen 2-3 eine Entsprechung zu den drei Namensgebungen in Gen 1 herzustellen.<sup>374</sup>

Für die Literarkritik ergibt sich damit, daß 3,20 zu der Schöpfungserzählung gehört, deren Verhältnis zur "Paradiesgeschichte" unten zu erörtern sein wird, während 2,4a.7b.19b.20a.23b innerhalb dieser Schöpfungserzählung redaktionell sind. Dem Redaktor, der diese Vers(teil)e hinzugefügt hat, hat eine "jahwistische" Erzählung vorgelegen, in der es um Schöpfungstheologie geht; diese richtet sich gegen einen Ursprungsmythos, der den Menschen von einer mütterlichen Erde abstammen läßt.<sup>375</sup> Für die Redaktion, die die Benennungen einfügt,

---

<sup>373</sup> Diese Übertragung reflektiert, daß der Mann bei seiner Arbeit nicht nur auf die Hilfe anderer Männer angewiesen ist, sondern daß seine Frau ihm diejenige "Hilfe" ist, die zuerst genannt zu werden verdient. Vermutlich soll damit Meinungen widersprochen werden, die sich z.B. in dem Koh 7,26 zitierten Wort widerspiegeln: "Bitterer als der Tod ist die Frau".

<sup>374</sup> Auf diese Entsprechung hat schon LEVIN hingewiesen (Jahwist 89).

<sup>375</sup> Es verdient Beachtung, daß die Abwertung von Mutter Erde nicht mit der Abwertung der Frau verbunden ist, sondern daß sie umgekehrt als gleichwertiger Partner des Mannes gewertet wird.

ist darüber hinaus die Herrschaftstellung des Menschen als "Ebenbild" wichtig.<sup>376</sup>

Für die Redaktionsgeschichte, also den Weg von der "Paradiesgeschichte" zum kanonischen Text, bedeutet dies Ergebnis, daß sich eine letzte Zwischenstufe identifizieren läßt, die Gen 2-3 mit Gen 1 verknüpft. Schematisch dargestellt bedeutet das:

"Paradiesgeschichte"  $\rightarrow ? \rightarrow R^{J+P} \rightarrow$  kanonischer Text.

---

<sup>376</sup> OTTO hat also zu Recht auf priesterschriftliche Anteile in Gen 2-3 hingewiesen; an seiner Feststellung: "Gen 2,4 — 3,24 setzt also durchgängig die Priesterschrift voraus" (Paradieserzählung 188) ist nur das "durchgängig" in Frage zu stellen.

## 4 Die erste Bearbeitung der "Paradiesgeschichte"

### 4.1 Die zwei Fassungen des Verbotes

Die "Paradiesgeschichte" ist die oben erschlossene Erstgestalt, die Endgestalt ist die Paradieserzählung, der kanonische Text. Dazwischen muß eine längere Fortschreibungsgeschichte von der "Paradiesgeschichte" hin zu dem eben beschriebenen vorendredaktionellen Text stattgefunden haben, die man als ein unübersichtliches Terrain bezeichnen kann. Als Tor zu ihr bietet sich ein Vergleich der beiden Fassungen des Verbots an. Darin gibt es mehrere auffällige Unterschiede, einer ist die Bezeichnung des Baumes. Die meisten Exegeten halten die Bezeichnung des verbotenen Baumes in 3,3 als "Baum in der Mitte des Gartens" für älter als die Formulierung in 2,17: "Baum der Erkenntnis". Die Vermutung, daß auch sonst in 3,3 die ältere Fassung vorliegt, liegt nahe.

2,17	3,3
Anrede im Singular	Anrede im Plural
der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse	der Baum in der Mitte des Gartens
"befohlen" (צוה pi)	"gesagt" (אמר),
"iß nicht davon"	"eßt nicht davon und rühret ihn nicht an"
denn an dem Tag, da du davon issest,	---- (vgl. aber 3,5)
מות תמות	בן תמתון

Die beiden ersten Unterschiede sind bekannt. Der Wechsel vom Sg. zum Pl. ist bedingt durch die inzwischen erfolgte Erschaffung der Frau; daß in 2,17 der Erkenntnisbaum vorzeitig als solcher genannt ist, wird seit BUDDÉ diskutiert.<sup>377</sup> Näher zu betrachten ist aber der auffälligste Unterschied, die Verschärfung des Verbots im Munde der Frau "berührt ihn auch nicht".<sup>378</sup> Der Begriff "Verschärfung" ist zutreffend, sofern man 2,17 als Maßstab nimmt. Die andere Möglichkeit ist, daß man 2,17 von 3,3 her zu beurteilen hat, daß also das Verbot in 2,17 gekürzt ist. Was bedeutet das Verbot des Berührens? נגע bedeutet in

---

<sup>377</sup> Siehe dazu unten den Exkurs: Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis.

<sup>378</sup> Man hat das gerne psychologisch gedeutet. Vgl. VON RAD: "Dieser Zusatz aber hat doch schon eine leise Schwäche in der Position des Weibes gezeigt. Es ist, als wolle sie durch diese Übertreibung sich selbst ein Gesetz geben." (Genesis S. 62).



rechtlicher Hinsicht "die einer Person oder Personengruppe zustehenden ... Rechte verletzen ... In dieser Verwendung trägt es immer negative Konnotation und wird am besten übersetzt mit 'jdn/etw. antasten', jdn bedrängen".<sup>379</sup> Insofern wäre in der "Paradiesgeschichte" das Verbot des Berührens durchaus motiviert, anscheinend ist es weggefallen, als die Szene mit dem Baum neu gedeutet wurde.

Den übrigen Unterschieden hat die Exegese bisher weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Für die Erkenntnis des Weges, der von der "Paradiesgeschichte" zur Paradieserzählung führt, sind sie jedoch nicht unwichtig. Beachtung verdient schon die unterschiedliche Einleitung des Zitats. Nach 3,3 hat Gott "gesagt" (אמר), was verboten ist, in 2,17 jedoch wird das Verbot mit "gebieten" (צוה pi) eingeleitet.<sup>380</sup> GARCIA-LÓPEZ bemerkt zu diesem Verb zwar einleitend: "Auf den ersten Blick scheint das hebr. Verb in den bibl. Zeugnissen ein recht blasser Terminus zu sein, nicht exakt bestimmt und wenig relevant" (ThWAT VI 937). Nach ausführlicher Darstellung des Gebrauchs kommt er aber zu dem Ergebnis: "Aus all dem läßt sich deutlich ableiten, daß das Bedeutungsfeld des Verbs *šwh*, bes. in den priesterlichen und dtn/dtr Schichten, sich auf die Gebote bezieht, auf das Gesetz oder auf den Bund mit Gott" (942). Schon die Einleitung zu dem Verbot erweist sich damit als ein Indiz für Änderungen.<sup>381</sup>

Schwierig zu beurteilen ist die zeitliche Bestimmung "an dem Tag, da du davon issest" in 2,17. Sie fehlt in 3,3, wo die Frau das Verbot zitiert, sie erfolgt aber in der Antwort der Schlange (3,5). Wo ist ihr ursprünglicher Platz? In der von der Frau zitierten Fassung des Verbotes sind zwei Tatbestände genannt, das Essen und das Berühren; die Schlange empfiehlt nun, die Frucht nicht nur anzufassen, sondern auch zu essen, darum besagt in ihrem Munde die Formel *ביום אכלכם ממנו*, die Menschen sollten den Baum oder seine Frucht nicht nur anfassen, sondern auch davon essen. Anscheinend konnte bei der Umformulierung von 2,16f.

<sup>379</sup> SCHWIENHORST, ננט, ThWAT V 222. — F. HARTENSTEIN (EvTheol 65, 285) weist auf das Verbot von Ex 19,6, den Berg zu "berühren" als Parallele. Auch W. ZWICKEL, Tempel 96, nennt zum Thema der verbotenen Annäherung außer 2Sam 6,1-7\* und Jes 6 auch Ex 19,12. — Inhaltlich vergleichbar damit ist auch das Verbot in Ex 3,12, sich dem Berg zu "näher".

<sup>380</sup> Auf den Unterschied der Formulierung weist CALLENDER hin, er nivelliert ihn aber: "It may be that 'mr is understood in the sense of a declaration" (Adam 72 Anm. 141).

<sup>381</sup> Ein Hinweis von GARCIA-LÓPEZ ist hier nicht zu übergehen: "Auffällig ist, daß das Verb *šwh* völlig in der Weisheitsliteratur ausfällt" (a.a.O. 938). Wie sich dieser Befund zu der von manchen vertretenen Bestimmung von Gen 2-3 als weisheitlich verhält, wäre zu klären.

die Zeitangabe aus der Antwort der Schlange sinnvoll in das Verbot vorgezogen werden, weil das Berührungsverbot weggelassen wurde.

Bekommt die adverbiale Bestimmung *ביום אכלכם ממנו* in 2,17 als Teil des Verbots einen neuen Sinn? JENNI nennt außer Gen 2,17 und 3,3 noch elf weitere Fälle, wo *ביום* + Infinitiv + Pronominalsuffix in der Bedeutung "wenn/sobald" vorkommt. Zweimal geht es darum, daß ein König etwas bei Todesstrafe verbietet (Ex 10,28; 1Kön 2,37.42); dreimal geht es um den Zeitpunkt der göttlichen Heimsuchung (Ex 32,34; Ez 24,25; Am 3,14); zweimal geht es um eine Pflicht beim Vererben bzw. der Übernahme eines Erbes (Dtn 21,16; Ruth 4,5); dreimal geht es allgemein um einen bestimmten Zeitpunkt (Ez 33,12; Ob 12; Nah 2,4).<sup>382</sup> In der Mehrzahl der Fälle unterstreicht diese zeitliche Bestimmung also eine Drohung oder eine juristische Pflicht. Diese Bedeutung paßt zur vorliegenden Stelle, für sich alleine kann man ihr aber nicht viel Gewicht beimessen.

Spätestens seit dem 2. Jh. v. Chr. allerdings gibt es eine Deutung, für die hier gar kein Problem vorliegt: Mit diesen Worten sei der Verlust der Unsterblichkeit gemeint.<sup>383</sup> Für BUDDÉ kam diese Deutung nicht in Frage, er sieht ein schwerwiegendes Problem darin, daß Gott zwar mit dem Tode droht, jedoch nicht entsprechend handelt, und daß so die Schlange mit ihrer Antwort "ihr werdet nicht sterben" recht behalten könnte. Seine Antwort ist die Ersetzung von 3,22 durch 6,3 — eine Lösung, die auch schon in Zeiten, wo man noch eher zu Änderungen und Umstellungen im Text bereit war, von niemandem akzeptiert wurde.<sup>384</sup> Aber das Problem bleibt, auch wenn man BUDDÉ nicht zustimmt. Seit ALTS Untersuchung über das israelitische Recht ist außerdem klar, daß es nicht um dem Verlust der Unsterblichkeit gehen kann, sondern um die Todesstrafe nach apodiktischem Recht.<sup>385</sup> So steht die Todesdrohung wie ein Fremdkörper im Text und wird meist nicht wirklich beachtet; das ist durchaus verständlich, denn mit dem Ziel der Erzählung scheint sie unvereinbar zu sein.<sup>386</sup> Der kanonische Text hat zwei Ziele, die Vertreibung und die Flüche. Die Todesdrohung will zu beiden nicht gut passen.

---

<sup>382</sup> E. JENNI, Präpositionen. Band 1, 306.

<sup>383</sup> Die ersten Zeugen hierfür sind Jesus Sirach 25,24 und Sap Sal 2,23.

<sup>384</sup> Vgl. dazu den Exkurs: Die angedrohte Strafe *מוות תמות*.

<sup>385</sup> ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Kl. Schr. I 278-332.

<sup>386</sup> Unbefriedigend bleibt auch eine Begründung, wie sie bei ZIMMERLI zu finden ist: "Gott ist der Herr auch über sein Wort" (Urgeschichte 178), vgl. den Exkurs: Die angedrohte Strafe *מוות תמות*.

Die bisherige Auslegung sieht in dem Fluch über die Erde eine Beschreibung des Lebens, so wie es heute aussieht. So sagt GUNKEL zu den Flüchen: "Sie sind dem Erzähler die Hauptsache. Die Begebenheit ist so wichtig, weil sie Folgen gehabt hat, die bis heute andauern."<sup>387</sup> G. VON RAD (Genesis 65) meint dazu: "In ihnen gibt der Erzähler über beunruhigende Rätsel und Nöte Rechenschaft, er beantwortet elementare Lebensfragen; sie sind mithin der eigentliche Ziel- und Höhepunkt, auf den die Erzählung in ihrer jetzigen Gestalt ausgerichtet ist." STECK schreibt: "In diesem an den Menschen gerichteten Fluchwort ist schon eingeschlossen, daß er nicht im Paradiesgarten bleiben kann; nicht mehr der Garten, sondern der Erdboden als solcher ist jetzt als sein Lebensbereich angesprochen; an der Stelle des Paradieses ist nun die bauerliche Welt, wie sie jeder kennt und täglich vor Augen hat, wie sie aber für den ursprünglichen Menschen gerade noch nicht gegeben war (2,5f.; 2,8ff.), zum Vorschein und mit dem wirksamen Fluchwort zum Entstehen gebracht. Erzähler und Leser sind nun an der Stelle angekommen, wo ihr Leben, ihre Welt verfügt worden sind."<sup>388</sup>

Hiermit zeigt sich wohl vor allem christliche Leserperspektive, die sich den Text von Paulus (Röm 5) hat auslegen lassen. JACOB sagt aus jüdischer Perspektive: "Der Gedanke, daß die ganze Menschheit in alle Zukunft wegen dieser Tat des einen Adam leiden solle, ja daß darum die ganze Ordnung der Natur verkehrt worden sei (Calvin: *hominis vitio inversum fuisse totum ordinem naturae*), ist für das AT ungeheuerlich und erst durch Einflüsse von außen dem Texte aufgedrungen worden." Der Fluch über den Erdboden ist nach JACOB ganz an die Person des Übertreters geknüpft: "*Nur so lange Adam lebt, ist die adama verflucht*. Der erste Mann und Fromme, der nach ihm geboren wird, Noah, befreit sie davon".<sup>389</sup>

Alle diese Auslegungen gehen von der Voraussetzung aus, daß der erste Mensch das Verbot erhält, es übertritt und deshalb der Fluch ausgesprochen wird. Wenn aber in der "Paradiesgeschichte" der König angeredet ist, der zur Strafe aus dem Garten vertrieben wird, dann ist nun zu fragen, wer auf der Stufe der Fortschreibung mit dem Fluch angeredet wird.

---

<sup>387</sup> Genesis 20. Er präzisiert dies Genesis 22 "In der Arbeit selber besteht der Fluch nicht; dazu ist ja der Mensch geschaffen 2,15; aber daß seine Arbeit so sauer, daß der Acker so störrisch ist, das erscheint dem Hebräer, dessen Boden nichts von selber trägt, als eine schwere Last; das hat Jahves Fluch bewirkt."

<sup>388</sup> Paradieserzählung 102.

<sup>389</sup> Genesis 118f. — Für das AT dürfte JACOB mit dieser Einschätzung recht haben, anders sieht es aber in der spätjüdischen Literatur aus, für den 2.Baruch und 4.Esra siehe KOCH, Erkenntnis und Fall 231-241 (im Nachdruck 205-217).

## 4.2 Der Fluch über das Land

Todesdrohungen aus göttlichem Mund sind im AT nicht selten.<sup>390</sup> Dazu findet sich reiches Material in den Prophetenworten, wo normalerweise auf das Scheltwort ein Drohwort folgt, das oft genug dem Gottesvolk das Ende ansagt. Daneben finden sich auch im Rahmen des Buches Dtn einige Beispiele, wo für den Fall des Ungehorsams die Todesstrafe angedroht wird.<sup>391</sup> Die ausführlichste Drohung liegt in Dtn 28 vor. SCHOTTROFF und SCHARBERT<sup>392</sup> haben schon auf Dtn 28,15-19 als nächste Parallele zu Gen 3,17-19 hingewiesen; allerdings sind sie auf den unterschiedlichen Stellenwert des Todes an den beiden Stellen nicht eingegangen.<sup>393</sup> In Dtn 28,15-19 heißt es:

- 15        Wenn du nun nicht hörst auf die Stimme JHWHs, deines Gottes,  
            zu beachten ... alle seine Gebote ... , die ich dir heute gebiete:  
16        Verflucht bist du in der Stadt und  
            verflucht bist du auf dem Feld!  
17        Verflucht ist dein Korb und dein Backtrog  
18        Verflucht ist die Frucht deines Leibes  
            und die Frucht deines Feldes  
            ‘und die Frucht deines Viehs’,<sup>394</sup>  
            die Kälber deiner Rinder und  
            die Lämmer deines Kleinviehs!  
19        Verflucht bist du bei deinem Gehen,  
            verflucht bist du bei deinem Kommen!

Folgende Formulierungen von Dtn 28 entsprechen Gen 3:

---

<sup>390</sup> Altorientalische Verträge rechnen mit der Strafe der Götter für den Vertragsbrüchigen, der sog. *futility curse* benennt diese Strafen, siehe hierzu STEYMANS, Thronfolgeregelung 181-185.

<sup>391</sup> Dtn 8,19; 11,13; 30,17f.

<sup>392</sup> SCHOTTROFF, Fluchspruch 62; SCHARBERT, ארר, ThWAT I 441

<sup>393</sup> Ein Vergleich dieser Texte wird sich als Schlüssel zu der Todesdrohung erweisen.

<sup>394</sup> Siehe BHS.

Dtn 28

Wenn du nun nicht hörst auf die Stimme  
Jahwes, deines Gottes, zu beachten ... alle  
seine Gebote ..., die ich dir heute gebiete

verflucht bist du auf dem Feld!  
Verflucht ist die ... Frucht deines Feldes

Gen 3

Weil du gehört hast auf die Stimme deiner  
Frau und gegessen hast von dem Baum, des-  
sen wegen ich dir geboten hatte ...

verflucht ist das Feld um deinetwillen

Neben diesen Übereinstimmungen besteht zwischen Gen 3,17-19 und Dtn 28,15-19 der gravierende inhaltliche Unterschied, daß Gen 3 von Minderungen des Lebens spricht, während die Summe der Flüche in Dtn 28 sicherstellt, daß es überhaupt keine Rettung gibt.<sup>395</sup> Dieser Unterschied macht eigentlich die Vergleichbarkeit der Flüche von Dtn 28 und Gen 3 fraglich, in diesem Fall könnte er aber gerade hilfreich sein und die Deutung der Todesdrohung ermöglichen: Der Fluch in Gen 3,17-19 könnte in einer früheren Gestalt dem Fluch in Dtn 28 darin entsprochen haben, daß er tatsächlich das Ende ankündigte. Damit wäre eine Antwort auf die Frage gefunden, warum die Todesdrohung der "Paradiesgeschichte" in der Fortschreibung nicht nur beibehalten, sondern mit der Formel מוֹת תָּמוּת sogar noch verschärft wird.

Nur mit Bedenken wird man für die Fortschreibungsgeschichte von Gen 2-3 eine Zwischenstufe für den Fluch in Gen 3,17-19 annehmen, für die es nur inhaltliche, aber keine stringenter literarkritischen Argumente gibt. Der Text 3,17-19 selber zwingt keineswegs zu dieser Behandlung, macht sie aber auch nicht unmöglich, denn er wirkt wegen der Wiederholungen etwas überfüllt.<sup>396</sup> Diese probeweise Rekonstruktion würde hier nicht versucht, wäre nicht die Frage zu beantworten, welchen Sinn die Todesdrohung in 2,17 gehabt und wie ihre Erfüllung ausgesehen haben kann.<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> Die einzige Möglichkeit der Befreiung von dem Fluch ist eine Änderung des göttlichen Willens, wie Dtn 30,8f. es verheißt: "Du aber wirst dich bekehren ... und der Herr dein Gott wird dir Glück geben in allen Werken deiner Hände, an der Frucht deines Leibes, an der Frucht deines Viehs, an der Frucht deines Landes". Vgl. auch CORNELIUS' Hinweis auf ähnliche Gedanken im Dodekapropheten, JNSL XIV 49: "However, the new age with its overproduction in agricultural products may be contrasted with the curses of Gen 3:17-19."

<sup>396</sup> Diese haben früher sogar Anlaß zur Annahme von zwei Rezensionen gegeben, vgl. z.B. VON RAD, Genesis 67.

<sup>397</sup> 1Sam 14,24.44 sind Fluch und Todesdrohung ebenfalls verbunden, jedoch in umgekehrter Reihenfolge:

Die Drohung mit den "Dornen und Disteln" hat eine Parallele im *corpus propheticum*, die ebenfalls nicht von den Mühen des Menschen und seiner Ernährung spricht. Auch in Ho 10,8 geht es um das Todeschicksal:

Und es werden zerstört die Höhen von Bethel, wo Israel sündigt,  
Dornen und Disteln wachsen auf ihren Altären.<sup>398</sup>

In dieser prophetischen Gerichtsankündigung geht es um die Strafe für die auf den "Höhen Israels" begangenen Sünden, diese Strafe ist aber nicht mühevoll Arbeit, sondern das Ende, es geht um die "Verwilderung von Kulturlandböden"<sup>399</sup>. Das ist an dieser Stelle so eindeutig, daß die Kommentare eine andere Möglichkeit gar nicht erwägen.<sup>400</sup> Eine Entsprechung zu der Androhung des Todes wäre nun in Gen 3 gegeben, wenn allein 17bα und 18a den Fluch über den Erdboden darstellten:

Verflucht ist das Land um deinetwillen,  
Dornen und Disteln wird es dir bringen.

---

1Sam 14,24,44

Gen 2,17; 3,17

Verflucht sei jeder mann, der etwas ißt bis  
zum Abend. ...

Wenn du davon ißt, mußt du des Todes  
sterben. ...

Jonathan, du mußt des Todes sterben.

Verflucht ist der Ackerboden um deinetwil-  
len.

<sup>398</sup> Ho 10,8. Übersetzung: JEREMIAS, Hosea 113.

<sup>399</sup> STECK, Paradieserzählung 27 Anm. 39.

<sup>400</sup> "Zuletzt trifft das Vernichtungsgeschehen die Höhenheiligtümer" (JEREMIAS, Hosea 131); RUDOLPH, Hosea (KAT XIII 1, 198): "Verwüstung und Verödung der Kulthöhen". Schon in der rabbinischen Auslegung schwankt die Bestimmung des Subjektes, ob es die Besucher der Heiligtümer sind, die von den Bergen begraben werden wollen, oder ob es die Heiligtümer selber sind, die hier ihre Stimme erheben, wie das Referat bei A. A. MACINTOSH, Hosea (ICC 1997) 409 zeigt. Dieser fällt keine Entscheidung, denn die Doppelung der Möglichkeiten könnte beabsichtigt sein. Auf jeden Fall macht die Fortsetzung klar, wie endgültig die Katastrophe ist. — Schon WYATT hat auf die Parallele in Hos 10,8 hingewiesen, er meint, wenn überhaupt eine Beziehung besteht, könne Gen 3 eine Anspielung auf Ho 10 sein (Creation and Fall 14). — Der Fluch 3,17f. spielt auf feste Wendungen an, wie Hi 31,40a zeigt, wo Hiob als Strafe für Unrecht fordert, daß bei ihm Dornen statt Weizen wachsen.

Diese Hypothese will eine Antwort darauf geben, was mit der Drohung מות חמור gemeint sein könnte. Auf dieser Stufe besagte der Fluch in dieser Gestalt, daß die Arbeit nicht nur — wie im kanonischen Text — mühsam ist, sondern vergeblich und damit der Tod unausweichlich wird.<sup>401</sup>

Oben machte der Vergleich der beiden Fassungen des Verbots einen ersten Schritt auf dem Wege von der "Paradiesgeschichte" zur Paradieserzählung möglich; als wichtig erwiesen sich die Einleitung des Verbots mit "gebieten" und die Ankündigung des Untergangs als Sanktion für eine Übertretung des Verbots. Als Pendant zu dieser Todesdrohung wird nun eine ältere Fassung des Fluches über die ארמה postuliert. Damit sind Anfang und Ende des Hauptteils einer ersten Fortschreibung der Erzählung bestimmt, es fehlt jedoch die Mitte, die Übertretung. Was ist es, was in dieser Phase der Fortschreibung verboten und wofür eine Strafe ausgesprochen wird? In Dtn 28 geht es ebenso wie in Gen 3 bei dem Fluch um die ארמה, angeredet ist also der Bauer, der sein Land bearbeitet und von dessen Ertrag er lebt. Damit hat der Adressat von Gen 3 gewechselt; während es in der "Paradiesgeschichte" um den König geht, der sich nicht auf eine Ebene mit der Gottheit stellen darf, spricht das Verbot in dieser Fassung eine bäuerliche Gesellschaft an.

Mit dieser Änderung müßten sich auch die Bedeutung der Schlange und des Baumes verschoben haben. Das Motiv des Baumes hat viele Aspekte. In der "Paradiesgeschichte" repräsentiert der Baum als "Baum in der Mitten des Gartens" die Gottheit und wird zugleich von der Schlange als ein die Verjüngung verleihender Wunderbaum in Anspruch genommen. Welche Bedeutung hat der Baum in der Fortschreibung erhalten? Oben wurde darauf hingewiesen, daß JHWH nur in Ho 14,9 mit einem Baum verglichen wird, wo Israel aufgefordert wird, seine Frucht von ihm zu nehmen. Das ist das Gegenteil zu dem Verbot in Gen 2,17, von dem Baum zu essen. Möglich wäre, daß der Baum in Gen 2-3 auf der nun verhandelten Stufe der Textentwicklung für eine Göttin aus dem Kreis der "anderen Götter" steht.

---

<sup>401</sup> Der so verstandene Fluch 3,17f.\* hat verbreitete Parallelen in den altorientalischen Vergeblichkeitsflüchen (*futility curses*).

### 4.3 Die Darstellung einer '*dea nutrix*' als Zweig oder Baum

Diese Frage kann nicht verhandelt werden ohne Blick auf die ikonographischen Zeugnisse, die M. METZGER und O. KEEL und seine Schülerinnen und Schüler gesammelt haben. Ein Elfenbeinrelief zeigt, wie in der späten Bronzezeit die Darstellung einer ganz anthropomorphen Göttin mit Attributen eines Baumes verbunden werden konnte (Abb. 7). Ebenso konnte wieder ein Baum diese Göttin repräsentieren, denn S. SCHROER nimmt an, "daß es um stilisierte Bäume einen Kultbetrieb gab, der sich in nichts von dem vor einem Götterbild unterschied", sie verweist dafür auf folgende Darstellungen (Abb. 8-10):



Abb. 7



Ein zyprischer Bronzeständer (12. Jh.) zeigt vier Szenen: "Ein Verehrer bringt Fische und einen Krug (a), Stoff (b), einen Kupferbarren (c) und spielt Harfe vor dem Baum (d)." ... "Eine Krugmalerei des 12./11. Jhs.v.Chr. aus Megiddo stellt eine Prozession zu einem stilisierten Bäumchen dar. Die Hauptfiguren dieser Prozession sind ein Leierspieler, ein

Löwe, eine Gazelle, ein Pferd; darüber sind in einem zweiten Band ein Hund, eine Leier, ein Vogel zu sehen." .... "Ein kleines Tonmodell aus Zypern zeigt schließlich drei Frauen, die den Reigen um einen Baum tanzen".<sup>402</sup>



Abb. 8



Abb. 10



Abb. 9

<sup>402</sup> SCHROER 34 — 36, hier Abb. 8-10.

Auch der EZ I wird die Darstellung der Göttin immer mehr durch die ihres Symbols ersetzt. "Neben dem klassischen Typ des säugenden Muttertiers mit oder ohne Skorpion gibt es eine Reihe von Varianten dieser Thematik, die das säugende Muttertier oder auch alleinstehende Capriden mit einem *stilisierten Bäumchen* verbinden. Gelegentlich begnügt man sich auch mit einem einzigen Element, etwa ... dem auf lokalen Kalksteinsiegeln mehrfach allein belegten stilisierten Baum ... um das Gedeihen der Tiere und Pflanzen zu evozieren".<sup>403</sup> Auch die Eisenzeit II A führt diese Darstellung der Göttin als Bäumchen fort.<sup>404</sup>

Die Einsicht in die "Austauschbarkeit von anthropomorpher Darstellung der Göttin und deren Symbol" (Göttinnen 182) wird damit Voraussetzung für das Verständnis bestimmter Dekorationen. Bei einem Salblöffel aus Hazor ist die Oberseite des Löffelgriffs mit einem Baum verziert, während die Unterseite der Löffelmulde ein Gesicht zeigt (Abb. 11). "Da die Göttin auf dem Salblöffel als späte Manifestation der bronzezeitlichen Baumgöttin verstanden werden kann ... , legt sich eine Identifikation der Gestalt als Aschera nahe ... Das Objekt ist auf die Göttin transparent, ohne sie aber vordergründig anthropomorph darzustellen. Dieser ikonographische Befund der Transparenz ... trifft sich gut mit dem literarischen Befund der impliziten Anspielung(en) auf eine Göttin im Hosea-Buch."<sup>405</sup> Ein Kultständer aus Pella deutet nur durch einen Zweig an jeder Seite an, daß er der Göttin Aschera gewidmet ist (Abb. 12).

---

<sup>403</sup> Göttinnen 142, Hervorhebung im Original. Ähnlich formuliert es die "Zusammenfassung", danach brachte die Eisenzeit I folgende Neuerungen: "Im Bereich der Glyptik wird der weibliche Aspekt der Fruchtbarkeit nur noch in nicht-anthropomorpher Form durch Symbole, Substitutions- und Wirkgrößen wie das säugende Muttertier, den Baum oder den Skorpion repräsentiert, z. T. Motive, die aus Nordsyrien importiert und auf den schwärzlichen Kalzitkonoiden lokal adaptiert wurden. Die für die EZ I typischen großen Siegel aus hellem Kalkstein zeigen ihrerseits von diesen Segensikonen nur den stilisierten Baum" (Göttinnen 146). — Vgl. auch ZWICKELS Hinweis: "Einige Tempelmodelle aus Megiddo (10. Jh. v. Chr.) und dem Ost-jordanland (11./10. Jh. v. Chr.) zeigen statt der sonst üblichen sakralen Bäume am Eingang zwei nackte Göttinnen. Baum und Göttin sind hier offenbar Motive, die — bei Bewahrung des Symbolgehalts — frei austauschbar sind" (Tempel 124).

<sup>404</sup> KEEL und UEHLINGER wollen dabei den Begriff "Göttin" als eigenständige Größen relativieren: "In der Frühzeit Israels mag der Bezug der sprachlichen wie der bildlichen Ikone(n) zu weiblichen Gottheiten noch deutlich gewesen sein, doch dürften diese bereits im 10. Jh. nicht als Jahwe ebenbürtige, selbständige Gottheiten, sondern als ihm untergeordnete Wirkgrößen und Segensmächte verstanden worden sein" (Göttinnen 168).

<sup>405</sup> "Bemerkenswert ist .. die Konzentration auf das ... *Gesicht*. Gegenüber den bronzezeitlichen Darstellungen der 'nackten' Göttin und deren Betonung von Scham und Brüsten signalisieren diese Bilder eine wichtige Imageverschiebung" (Göttinnen 226).

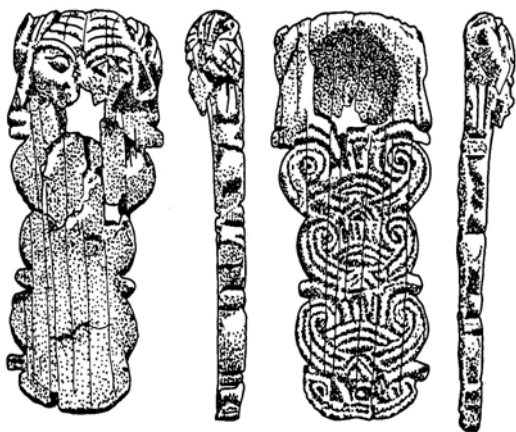


Abb. 11



Abb. 13

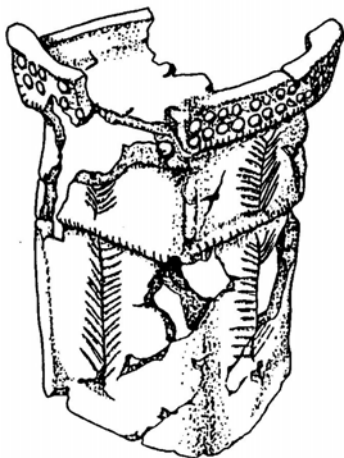


Abb. 12



Abb. 14



Abb. 15

Besonders interessant sind im vorliegenden Zusammenhang Darstellungen aus Juda,<sup>406</sup> in denen ein Baum nicht von zwei Capriden, sondern von zwei Menschen flankiert wird (Abb. 13 und 14). "Eine andere für die EZ II A typische Gruppe von Skaraboiden aus lokal vorfindlichen Materialien (Knochen und Kalkstein) stellt einen stilisierten Baum, der von zwei menschlichen Gestalten mit meist verehrend erhobenen Armen flankiert wird (...), ins Zentrum ihrer Basisdekoration. Die Fundorte ... liegen im israelitischen Kernland. Es handelt sich also um eine autochthone Produktion, die ein klares Indiz für die Verehrung heiliger Bäume im Israel und Juda des 10./9. Jhs. bietet. ... Die Darstellungen der die Palme flankierenden Verehrer dürften mit Kulturen zusammenhängen, deren Mittelpunkt solch heilige Bäume bildeten."<sup>407</sup> Ein Beleg dafür ist auch ein 1995 publiziertes Stempelsiegel aus Achsib, es zeigt: "Two dancers, a male (?) on the left and a female, holding a staff in her left hand, on the right and a tree between them."<sup>408</sup>

Auch in Mesopotamien ist das Verständnis von Bäumen als Repräsentanten eines Gottes belegt. Im Erra-Epos spricht Enlil zu Erra:

"Wo ist der mēsu-Baum, das Fleisch der Götter, Kennzeichen des Königs des Alls, der reine Baum, der erhabene Mann, der für die Herrschaft geeignet ist, dessen Wurzeln durch den weiten Ozean und 100 Doppelstunden Wasser die Tiefe der Unterwelt erreichen und dessen Gipfel an den Himmel des Anu heranreicht?"<sup>409</sup>

---

<sup>406</sup> Abb. 12: Skaraboid als Tell en-Našbeh, EZ IIB, Abb. 13: Skaraboid, Juda, 8./7. Jh.

<sup>407</sup> Göttinnen 172f. Vgl. Abb. 10. Noch stärker als für die EZ I gilt nach Meinung der Verfasser für diesen Zeitraum, daß der personale Charakter der Göttin schwindet: "Angesichts der konstanten Verbindung der mb- und sb-zeitlichen Göttin mit Palme und Palmette ... legt es sich nahe, auch diese Darstellungen mit der Göttin (Aschera) bzw. mit dem aus alttestamentlichen Texten bekannten Kult der Ascheren zu verbinden ... Da die Substitution der Göttin durch den stilisierten Baum schon in der SB-Zeit einsetzte und in der EZ I definitiv besiegelt wurde, ist allerdings fraglich, ob die Bäume als sexuell nicht determinierte Größen in der EZ II A-B stets bewußt und exklusiv auf die Göttin bezogen wurden. Die Verschiebung von der Konstellation 'Capriden am Baum' zur Konstellation 'Verehrer am Baum' ist jedenfalls signifikant" 173.

<sup>408</sup> KEEL, Stempelsiegel-Amulette (OBO. Series Archaeologica 13), Achsib Nr. 160 (Der Bearbeiter dieses Siegels ist B. BRANDL).

<sup>409</sup> Erra-Epos Z. 150-153, zitiert nach HAUL, Etana-Epos 52 Anm. 181, weitere Belege in Anm. 182. Ich danke S. ODZUK für den Hinweis auf diese Stelle.

#### 4.4 Der veränderte Sinn des Verbotes

In der "Paradiesgeschichte" repräsentiert der verbotene Baum JHWH und seine Herrschaft, der sich auch der König unterordnen soll. Die vorliegende Fortschreibung jedoch setzt anscheinend die ältere Bedeutung voraus, danach repräsentiert der Baum eine mütterliche Gottheit. Da aber für andere Götter in einem Israel, das JHWH gehört, kein Platz mehr ist, dürfen sie nicht mehr verehrt werden.<sup>410</sup>

Auch die Schlange muß eine neue Deutung bekommen haben. Ein Beleg für Auseinandersetzungen um Schlangengottheiten ist die Zerstörung des Nechuschtan durch Hiskia (2Kön 18,4). Oft wird er als ein Ba'alssymbol angesehen.<sup>411</sup> Es ist aber auch eine andere Deutung möglich. KEEL weist auf "die intensive Präsenz ungeflügelter und geflügelter Uräen im Palästina des 8. Jh. v. Chr." hin und meint darum: "Wahrscheinlich war der Nehuschtan ein geflügelter oder ein ungeflügelter Uräus auf einem Papyrusstengel".<sup>412</sup> (Abb. 16, Ägypten, 26.-30. Dyn.) Ob so oder so, auf jeden Fall repräsentierte dies Schlangenbild eine Gottheit neben JHWH, das lange auf dem Tempelgelände stand und verehrt wurde, bis dies als problematisch beurteilt wurde.<sup>413</sup>



Abb. 16

Als Einleitung zu dieser Schicht läßt sich die einzige unbestrittene Dublette in Gen 2-3 heranziehen, die Versetzung des Menschen in den Garten in 2,8

<sup>410</sup> Vgl. auch die Formulierung von FREVEL, Aschera 292, demnach zeigen Bäume "die Präsenz des Numinosen als Konzentrationspunkt vegetativer Fruchtbarkeit".

<sup>411</sup> Die verschiedenen Vorschläge zum Nechuschtan sind bei FABRY, ThWAT V 407 zusammengestellt. Auf die Bedeutung der Schlange haben auch schon HVIDBERG, Background und WYATT, Interpreting hingewiesen, allerdings konnten sie auf das Material bei KEEL/UEHLINGER, Göttinnen noch nicht Bezug nehmen.

<sup>412</sup> KEEL, ThZ 57, 254.

<sup>413</sup> Auf das Problem der literarischen und historischen Beurteilung von 2Kön 18,4 braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. aber den Exkurs: Der Fluch über die Schlange.

und 2,15: In 2,15 wird von לֵקֶחַ und הָיָה hi gesprochen statt von שָׂם, und schon öfter wurde vorgeschlagen, hierin dtr Sprache zu erkennen.<sup>414</sup> Für sich alleine trägt dieser Unterschied der Wortwahl nicht weit, aber verbunden mit den bisherigen Beobachtungen gewinnt er an Gewicht.

#### 4.5 Die "Paradiesgeschichte" und ihre "Überschreibung" <sup>415</sup>

Wenn der Fluch dem Ackerboden gilt und in dem Baum eine für Fruchtbarkeit und Ernte zuständige Göttin gegenwärtig ist oder dieser für sie transparent ist, dann ist deutlich, daß es um die Abwehr von Erntefesten geht, die mit der Kultzentralisierung nicht vereinbar sind. Die Übertretung soll damit bestraft werden, daß JHWH die Ernte verweigert.<sup>416</sup> Mit der Übertretung des Verbots läßt sich Israel also auf eine Göttin oder Götter ein, die in Konkurrenz zu JHWH stehen.

Eine erste Fortschreibung verändert also mit geringen redaktionellen Eingriffen den Sinn der Erzählung grundlegend.

	<i>Grundschrift</i>	<i>Überschreibung</i>
<i>Protagonist</i>	König	das "erwählte" Volk
<i>Ort</i>	Garten	das "gelobte Land"
<i>Gebot</i>	keine Gottgleichheit des Königs	Alleinverehrung
<i>Schlange</i>	das sich verjüngende Tier	Symbol einer Landesgottheit
<i>Baum</i>	Gottessymbol/Verjüngungsfrucht	Symbol einer Landesgottheit
<i>Strafe</i>	Vertreibung	Fluch

<sup>414</sup> ALONSO-SCHÖKEL, Bib 43, 1962, 295-315; LOHFINK, Die Erzählung vom Sündenfall 91f; VERMEYLEN, Bijdragen 41, 1980, 230-250; J BLENKINSOPP, P and J in Genesis 1:1-11:26; OTTO, Die Paradieserzählung. — K. SCHMID bleibt "eher skeptisch gegenüber solch weitreichenden Schlußfolgerungen", Erzväter 167.

<sup>415</sup> Der Begriff *Überschreibung* wird hier gewählt, um damit deutlich zu machen, wie gründlich die Redaktion den Sinn der Erzählung verändert hat. Alle hier verwendeten Begriffe wie Fortschreibung, Redaktion, Bearbeitung ebenso wie *Überschreibung* wollen nicht den Eindruck erwecken, sie könnten eine geschlossene Theorie der Genese des Pentateuchs als Hintergrund bieten.

<sup>416</sup> Mit dieser Deutung löst sich die Frage, wie Übertretung und Fluchinhalt zusammenhängen. Wenn es bei der Übertretung um Anerkennung "anderer Götter" geht, so geht es in der Strafe um den Beweis dafür, daß diese Götter keine Ernte geben können.

Der "Überschreibungs"-vorgang läßt sich auch dem Gang der Erzählung folgend darstellen (Zusätze bzw. Umdeutungen eingerückt und *kursiv* gesetzt):

Anlage eines Garten und Einsetzung des Menschen als Gärtner

*"er nahm ihn und brachte ihn"*

Mahnung an den König, die Distanz zur Gottheit zu wahren

*Alleinverehrung*

*"verflucht ist die Erde deinetwegen"*

er vertrieb ihn aus dem Garten

Textpräparation: Grundschrift und *Überschreibung*:

... (8) Und JHWH pflanzte einen Garten ... (9) Und JHWH ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten. ...

*Und JHWH nahm den Menschen und brachte ihn in den Garten ...*

(16) Und JHWH *geb*ot dem Menschen und sprach: Du darfst essen von allen Bäumen des Gartens, (17) aber von dem Baum 'mitten im Garten' iß nicht, *denn an dem Tag, an dem du davon ißt, mußt du des Todes sterben.* ... (3,1) Aber die Schlange war klüger als alle Tiere des Feldes ... und sprach zu der Frau: Ja sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten? (2) Da sprach die Frau zu der Schlange: Wir essen von der Frucht der Bäume im Garten; (3) aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: eßt nicht davon, rührt sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbt! (4) Da sprach die Schlange zur Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, (5) sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon eßt, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie die Götter und wissen, was gut und was schlecht ist. (6) Und die Frau sah, daß von dem Baum gut zu essen wäre. ... und sie nahm von der Frucht und aß und gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und er aß. (7) Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten, daß sie nackt waren ... (8) Und sie hörten JHWH, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und der Mensch versteckte sich mit seiner Frau vor dem Angesicht JHWHs unter den Bäumen im Garten. (9) Und JHWH rief den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? (10) Und er sprach: Ich hörte Dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich. (11) Und er

sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du etwa gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen? (12) Da sprach der Mensch: Die Frau, ... die bei mir ist, sie gab mir von dem Baum und ich aß. (13) Da sprach JHWH zu der Frau: Warum hast du das getan! Da sprach die Frau: Die Schlange betrog mich, so daß ich aß. ...

*(17) Da sprach JHWH zum Menschen: Weil du gehört hast auf die Stimme deiner Frau und gegessen hast von dem Baum, von dem ich dir befohlen hatte, daß du nicht von ihm essen sollst:*

*(17bα) Verflucht ist die Erde um deinetwillen, ...*

*(18a) Dornen und Disteln wird sie dir tragen. ...*

(22) Da sprach JHWH: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner ... . Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und ... weiterhin nehme von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! ... (24) Und er trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Kerubim und das flammende Schwert, zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.

Durch diese "Überschreibung", die mit kleinen Eingriffen aus dem vorgegebenen Material etwas Neues macht, hat sich der Inhalt der "Paradiesgeschichte" völlig gewandelt.<sup>417</sup> Wenn diese Analyse zutreffend ist, dann ist es nicht nur gelungen, die Erstgestalt wiederzugewinnen, sondern auch eine erste Überarbeitung, eine "Überschreibung". Damit ist ein erster Schritt auf dem Weg zum kanonischen Text getan. Schematisch dargestellt ergibt sich damit für die bisherigen Ergebnisse folgendes Bild:

"Paradiesgeschichte" → "Überschreibung" → ? → R<sup>J+P</sup> → kanonischer Text

Da die Erstgestalt des Textes sich an den König richtet, die Überschreibung aber an die Einwohnerschaft des ganzen Landes, könnte man erstere als die "königliche Paradiesgeschichte" und den zweiten Text als die "bäuerliche

---

<sup>417</sup> Setzt diese Erzählung das Leben im Lande, also den Landbesitz, voraus oder kann sie auch im Exil entstanden sein? Die meisten Exegeten werden annehmen, daß die Redaktion des Textes aus der Königszeit den Verlust des Landes voraussetzt; nicht alle werden dies allerdings für zwingend halten, LOHFINK etwa könnte sie seiner DtrL genannten Schicht zuordnen, vgl. Kerygmata 132-37. — Diese Frage hier zu entscheiden ist unmöglich, wesentlich ist, daß diese Überschreibungsschicht der "Paradiesgeschichte", die "bäuerliche Paradiesgeschichte", eine inhaltliche Parallele in der dtr Literatur hat. Wie die historische Einordnung in eine Geschichte Israels und seiner Theologie aussehen kann, wäre eine weiterführende Frage.



Paradiesgeschichte" bezeichnen. Damit ist bis hierher folgende Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte möglich:

"königl. Paradiesgeschichte" → "bäuerl. Paradiesgeschichte" → ? →  $R^{I+P}$  → kanonischer Text

Bei den nächsten Schritten ist es nicht mehr möglich, eine in sich so geschlossene Lösung anzubieten. Um es bildlich zu sagen: An den Rändern ist die Brücke von der Erstgestalt zum kanonischen Text relativ fest, zur Mitte hin nimmt sie an Sicherheit ab.

## 5 Weitere Bearbeitungen<sup>418</sup>

### 5.1 Die Menschenschöpfung

Oben wurde die "Paradiesgeschichte" als Erstgestalt erschlossen (§ 2.2), dazu deren erste Bearbeitung (§ 4) und eine Redaktion, die Gen 2-3 an Gen 1 anschließt (§3). Diese Rekonstruktionen konnten vor allem mit Exegesen erstens des Dialogs zwischen Schlange und Frau, zweitens der Unterschiede zwischen dem Verbot 2,16f. und der Wiedergabe durch die Frau in 3,3 und drittens der Bezeichnung von Eva als "Mutter alles Lebendigen" begründet werden.

Die Überlegungen zu den noch fehlenden Zwischenstufen werden größere Schwierigkeiten machen. Eine Rekonstruktion im Detail ist nicht möglich, es können nur die Probleme aufgezeigt werden. Doch wenn es eine Erstgestalt gegeben hat, wofür gute Gründe sprechen, dann hat ein Weg von der Erstgestalt zum kanonischen Text geführt, auch wenn belastungsfähige Rekonstruktionen der noch fehlenden Zwischenstufen nicht möglich sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß sich bei diesen ein Mangel an Geschlossenheit ergibt, weil sie Vorgegebenes mit möglichst wenig Veränderung weitergeführt haben. Zu den noch fehlenden Zwischenstufen können darum hier nur Vorschläge und Überlegungen angeboten werden.

Der Unterschied zwischen der "Paradiesgeschichte" und dem kanonischen Text ist an den Stellen leicht erkennbar, wo die Redaktoren folgende Stoffe hinzugefügt haben:

- die Erschaffung des Menschen aus der Erde (2,7),
- die Paradiesgeographie (2,10-14),
- die Erschaffung der Frau (2,18-23; 3,10),
- die drei Strafworte an Schlange, Frau und Mann in der vorliegenden Form (3,14-19),
- die Bezeichnung der Schlange als eines der von Gott geschaffenen Tiere (3,1),<sup>419</sup>
- der Erkenntnisbaum neben dem Baum des Lebens (2,9.17).

---

<sup>418</sup> Die beiden folgenden Paragraphen sind im Vergleich zu den vorhergehenden recht kurz. Die "königliche Paradiesgeschichte", die "bäuerliche Paradiesgeschichte" und die Redaktionschicht R<sup>J+P</sup> ließen sich mit einer gewissen Genauigkeit bestimmen. Bei den weiteren Redaktionen ist dies nicht mehr in diesem Sinne möglich. Darum sind die beiden folgenden Paragraphen mehr Problemanzeige als Lösungen.

<sup>419</sup> Damit verbunden ist, daß ihre "göttliche" Fähigkeit zur Verjüngung für das Verständnis unerheblich wird.

Wo die Redaktoren aber mit sparsamen Mitteln große Veränderungen der theologischen Bedeutung erreicht haben, wird es mühsam. In der ersten "Überschreibung"<sup>420</sup> ist nicht mehr der König, sondern das Volk Gottes gegenüber, und es geht um die Frage, wem man für die Ernte danken soll, der bei oder in dem Baum verehrten mütterlichen Göttin oder JHWH. Zwischen dieser Überschreibung und dem kanonischen Text müssen Redaktionen liegen, die die Erschaffung der Menschen und den "Erkenntnisbaum" eingefügt haben.

Zur Schöpfungserzählung gehören 2,4b-7.18-23a.3,20. Diese Schicht wurde oben bereits untersucht, als es um die Abhebung der letzten Redaktion (R<sup>J+P</sup>) ging. Ihre theologische Aussage hat zwei Aspekte. Zum einen tritt als Grundlage des Gottesverhältnisses an die Stelle der Erwählung Israels die Erschaffung der Menschheit, zum andern wird die Frage der Herkunft des Menschen nicht mit dem traditionellen Mythos seiner Geburt aus der Erde beantwortet, sondern durch eine neue Sicht ersetzt:

Der Mensch wird von einem Schöpfer getöpft und belebt.

Die Frau wird aus der "Rippe" des Mannes gebaut.

Von dieser ersten Frau stammen alle Menschen ab.

Die Erschaffung des Menschen geschieht also nicht durch Zeugen und Gebären und das heißt: organisches Wachstum, sondern durch bewußte Arbeit. Diese Ablehnung einer mütterlichen, "gebärenden" Gottheit entspricht der Warnung vor den Naturgottheiten in der obigen Fortschreibung. Für das Wachstum der Pflanzen ist eine solche Göttin ebenso wenig zuständig wie für die Geburt des Menschen: Wie die *dea nutrix* wird auch die *dea genetrix* abgelehnt.

Bei der Bestimmung des theologischen Charakters dieser Schicht gerät man in ein Dilemma, denn die Ablehnung einer *dea genetrix* liegt zwar auf der Linie der dtr Theologie, das Thema Schöpfung hat jedoch in dieser theologischen Schule keine Bedeutung.<sup>421</sup> Es kommt ebenfalls nicht in Frage, sie als priesterlich zu bezeichnen; denn das Vorliegen einer Gen 2 mit Gen 1 verbindenden Redaktion in der Erzählung von der Erschaffung von Mensch und Frau zeigt,

---

<sup>420</sup> Zu diesem Begriff siehe oben § 4.5.

<sup>421</sup> Die einzige Ausnahme ist Dtn 4,32, wo in einem Nebensatz auf die Erschaffung des Menschen Bezug genommen wird. Es ist allerdings sehr fraglich, ob Dtn 4 mit seinen Anspielungen auf Gen 1 noch als dtr Text bezeichnet werden kann.

daß diese Schöpfungserzählung selbst von der priesterlichen unterschieden werden kann. Außerdem ist die Behandlung des tradierten Bildes einer mütterlichen Erde in Gen 1 und in Gen 2 deutlich verschieden. Gen 1 nimmt behutsam von ihr Abschied, während Gen 2-3 die Geburt aus der Erde radikal durch eine ganz andere Vorstellung ersetzt.

Ein Ausweg läge in der Vermutung, daß diese Fortschreibung in den Bereich gehört, in dem sich die beiden großen theologischen Schulen, die für den Penta-teuch verantwortlich sind, angenähert haben. Mit dieser Bestimmung wird allerdings erst dann etwas gewonnen sein, wenn man den Vorgang dieser Synthese näher beschreiben und bestimmen kann.

Der Horizont dieser Schöpfungserzählung ist die gesamte Menschheit. Hierin liegt eine wichtige Verschiebung gegenüber der "bäuerlichen Paradiesgeschichte", wo es eindeutig ist, daß das Volk Israel mit dem Verbot angesprochen wird. Mit der Ausweitung des Horizonts in zeitlicher Richtung ist zugleich die räumliche Ausweitung vollzogen, es geht also um alle Menschen seit Anbeginn und überall.

## 5.2 Der Baum der Erkenntnis

Wenn man den Erkenntnisbaum als Thema der Erzählung von der Übertretung bestimmt, wie das seit BUDDÉ vielfach üblich ist, ist die Frage nach der Funktion des Lebensbaumes schwierig. Umgekehrt wird der Erkenntnisbaum problematisch, wenn man den Lebensbaum zum Thema der Paradieserzählung macht. In der "Überschreibung" war der Baum in der Mitte des Gartens als Lebensbaum mit der *dea nutrix* verbunden und darum verboten, in der kanonischen Fassung aber steht der "Baum der Erkenntnis" neben dem Baum "in der Mitte des Gartens", und das Verbot gilt ihm. Um welche Erkenntnis geht es nun bei diesem Baum? Gehorsam kommt sonst im AT aus der Erkenntnis dessen, was "in den Augen JHWHs" "gut oder böse" ist. Hier aber steht nicht, daß man Erkenntnis von Gut und Böse haben soll, um gehorsam sein zu können, sondern der Herr verbietet, von dem Baum der Erkenntnis zu essen. — Angesichts dieser Verlegenheit soll nun ein Lösungsvorschlag zur Diskussion gestellt

werden, der in jeder Beziehung unbeweisbar ist und nur eine Denkmöglichkeit darstellt.

Neben der Formel von der "Erkenntnis von Gut und Böse" setzt eine andere Wendung ebenfalls ein Beurteilen voraus: עשה את הישר בעיני יהוה. ALONSO-SCHÖKEL weist darauf hin, daß diese Formel in den meisten Fällen das sachgemäße Beurteilen einer Situation meint, daß es daneben aber auch Fälle gibt, wo damit ein irriges Urteil gemeint ist.

"Ein Individuum kann sich irren, wenn es sich nicht einer monarchischen Ordnung unterordnet (Ri 17,6;21,25), wenn es den Rat eines anderen verachtet, wie es der Tor tut (Spr 12,15), wenn man beschließt, die göttliche Wahl des Kultortes zu mißachten (Deut 12,8), um so viel mehr, wenn man ihr widersteht."<sup>459</sup>

Diese Beurteilung durch ALONSO-SCHÖKEL läßt sich präzisieren. Wenn man die vier Beispiele untersucht, dann zeigt sich, daß drei von ihnen zusammengehören, weil hier eine feste Wendung vorliegt. Zweimal heißt es איש הישר בעיני יעשה (Ri 17,6; 21,25); in Dtn 12,8: איש כל הישר בעיניו, an dieser letzten Stelle wird das Verb nicht wiederholt, weil es im Vordersatz zweimal genannt ist; das Subjekt ist in diesen drei Fällen betont איש. In Spr 12,15 dagegen ist der אִיִּל Subjekt: "Der Weg des Toren erscheint seinen Augen gut, der Weise aber hört auf Rat." Dies Beispiel unterscheidet sich von den drei zuerst genannten, es redet von der allgemein menschlichen Erfahrung, daß es bei all unserem irdischen Urteilen keine letzte Sicherheit geben kann; in Dtn 12 sowie Ri 17 und 21 wird dagegen durch die Kultzentralisierung bzw. den König die Gefahr, daß man das Rechte verfehlen kann, nach Meinung der Verfasser beendet.<sup>460</sup>

Die vielen Belege für die positive Wertung von "עשה את הישר בעיני י" zeigen, daß dieser Gebrauch der Wendung der verbreitete und übliche war, während in der dtr Theologie oder einem Bereich dieser Theologie die negativ wertende Formel geprägt wurde. Persönlichem Eigensinn, der sich als gesunder Men-

---

<sup>459</sup> ALONSO-SCHÖKEL, ThWAT III 1067. Dieser Wendung entgegengesetzt ist die Formel "tun, was in JHWHs Augen gut ist". Sie ist gleichbedeutend mit "gehorschen", "auf dem Weg gehen" und "die Gebote einhalten".

<sup>460</sup> "Der hier beschriebene Sprachgebrauch des Dtr. kann nicht in einer Diskussion über den Gesetzespositivismus ausgenutzt werden. Trotz allem, obwohl der Verfasser sich nicht unsere spekulativen Probleme stellt, können wir feststellen: das, was Gott richtig findet, legt er als Gebot auf" (ALONSO-SCHÖKEL, ThWAT III 1068).

schenverstand ausgibt, soll durch den Befehl des Königs oder durch Gottes Gebot eine Grenze gesetzt werden.<sup>461</sup> Man kann darum erwägen, ob für die "Erkenntnis von Gut und Böse" in Gen 2,17 nicht eine entsprechende Verschiebung der Bedeutung vermutet werden darf wie bei der vorliegenden Formel: "עשה את הישר בעיני א" — auch wenn es keinen Beleg dafür gibt.

Vorauszusetzen wäre dann, daß die Problematik der Verehrung der Fremdgötter und des Landbesitzes in den Hintergrund getreten ist und statt dessen die Frage des Gesetzes und seiner Befolgung an die erste Stelle gerückt ist. Darüber, daß dieser Vorgang stattgefunden hat, scheint ein breiter Konsens zu herrschen. Zuerst hat ihn R. SMEND beschrieben, andere haben ihm zugestimmt, und das Siglum DtrN hat sich bei vielen für diese Schicht eingebürgert. Den vorliegenden theologischen Wandel beschreibt PERLITT mit den Worten: "Das Land ging verloren — nicht nur, wie die älteren Prediger sagten, weil *Gott* vergessen wurde, sondern — weil das *Gesetz* nicht gehalten wurde!"<sup>462</sup>

Mit dieser Einfügung des Erkenntnisbaumes läßt sich die Änderung des Fluches über das Land verbinden, denn an die Stelle der vergeblichen Arbeit tritt die mühselige Arbeit, die Mühe ist Strafe für Ungehorsam.

Allerdings kann man überlegen, ob die "Einfügung" des Erkenntnisbaumes wirklich zutreffend ist, denn man kann überlegen, ob der "Erkenntnisbaum" überhaupt als zweiter Baum neben dem des Lebens gemeint ist. Die Erkenntnis könnte auch als zweite Eigenschaft gemeint sein, bzw. die ältere Bedeutung ersetzen. Unabhängig von den obigen Überlegungen hat GÖRG dies bereits vorgeschlagen: Seiner Meinung nach "stellt die Zweiheit der Baumbezeichnungen kein zwingendes Kriterium gegen die Vorstellung eines einzigen Baumes

---

<sup>461</sup> Das Problem beschäftigt auch die Proverbia, in diesem Sinne heißt es "Ein Weg erscheint einem Mann (zuerst) als recht, aber nachher erweist er sich als Weg in den Tod" (Prov 14,12 und 16,25); "Einen jeglichen dünkt sein Weg recht, aber der Herr wägt die Herzen" (Prov 21,2, Übersetzung Luther); ähnlich 12,15: "Der Weg des Toren erscheint seinen Augen gut, der Weise aber hört auf Rat." — Näher an die in Gen 2,17 vorliegende Bewertung der Erkenntnis kommt man in den jüngeren Schichten der Proverbia: "Sei nicht weise in deinen Augen, sondern fürchte den Herrn" (Prov 3,7).

<sup>462</sup> SMEND, Das Gesetz und die Völker. PERLITT, FAT 8, 104. — Vgl. auch PERLITT: "So gelingt eine in sich geschlossene, also mehr folgerichtige als richtige Darstellung einer Schuldgeschichte. ... Jahwe wurde zwar freigesprochen, aber er wurde dabei unter der Hand auch ein anderer! Hatten ihn die deuteronomischen Väter noch überwiegend beim Wort seiner Verheißung genommen, so verteidigten ihn die deuteronomistischen Söhne — kausalitätsbesessen wie alle Söhne — mit der Berufung auf seine Strafgerechtigkeit." FAT 8, 27f.

‘in der Mitte des Gartens’ dar, von dem der Mensch nicht genießen soll“ (NBL II 565).

Ein Vorschlag wie dieser zur Deutung des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse wäre nichts als eine unbeweisbare und darum überflüssige Vermutung, stellte sich nach der obigen Analyse nicht die Frage, warum der Erkenntnisbaum hinzugefügt wurde. Dieser Vorschlag kann nur ein tastender Versuch sein, denn die Schwierigkeit ist doppelt, zum einen, weil hier Neuland betreten wird, zum andern weil der Kontext, in den man solch eine Analyse einbetten könnte, noch viel zu wenig erforscht ist.

Mit diesem Paragraphen endet die Untersuchung von Themen, die man einer dtr Bearbeitung zuschreiben kann. Die einzelnen Entwicklungsstufen des Textes, sozusagen die weiteren Zwischenstationen, lassen sich wohl nicht rekonstruieren, man kann nur sagen, welche Stoffe und theologische Konzepte in den Text integriert worden sind.

Vor derselben Schwierigkeit steht man auch in dem nächsten Paragraphen. In ihm wird beschrieben, welche weiteren Stoffe und theologische Motive auf dem Weg zur kanonischen Gestalt noch hinzugekommen sind. Sie erhöhen die Komplexität der Erzählung beträchtlich, ihre Autoren dürften in priesterlichen Kreisen zu suchen sein.

## 6 Ambivalenzen

### 6.1 Die Bestimmung der Menschen

Manche Autoren meinen, daß in Gen 2-3 das Leben im Garten ebenso wie das nach der Vertreibung aus ihm ambivalent gesehen wird.<sup>463</sup> Wie kommt es dazu? Wenn an den Analysen zur "königlichen Paradiesgeschichte" und ihrer ersten Überschreibung, der "bäuerlichen Paradiesgeschichte", überhaupt etwas Richtiges ist, dann ist auf diesen Stufen das Leben im Garten bzw. im Land gut und die Vertreibung bzw. der Hungertod eine Strafe; darum kann auf diesen Stufen von Ambivalenz keine Rede sein. Im kanonischen Text jedoch wird das Leben nach der Vertreibung durchaus nicht nur schwarz gemalt, insofern hat die Feststellung der Ambivalenz ihre Berechtigung. Läßt sich im Rahmen eines diachronen Modells beschreiben, wie es zu dieser "Ambivalenz" kommt?

HUSSER hat mit Nachdruck auf den Bogen hingewiesen, der sich von 2,5 "und es war noch kein Mensch da, der die Erde bearbeitete" bis hin nach 3,23 "und er beauftragte ihn, die Erde zu bearbeiten" spannt.<sup>464</sup> Daß diese beiden Versen einen Zusammenhang herstellen wollen, ist eindeutig, schwierig aber ist es, die dazwischen liegenden Ereignisse als einen Weg zu verstehen, der zielgerichtet von dem in 2,5 genannten Mangel hin zu der Lösung in 3,23 führt. Ist man von der literarischen Einheit des Textes überzeugt, dann dürfte eine Antwort, in welcher Weise die Ereignisse von 2,7 bis 3,22 das Ziel in 3,23 vorbereiten, schwer zu finden sein. Leicht dagegen fällt eine Erklärung, wenn man mit Wachstum des Textes rechnet. Bei 3,23 ist offensichtlich, daß dieser Vers nicht fest im Kontext verankert ist; die Verse 2,4-6 sind ebenfalls der Erzählung als eigener, mit ihr nur lose verbundener Abschnitt vorangestellt.<sup>465</sup> Damit spricht alles dafür, daß sie einer bearbeitenden Hand zuzuschreiben sind. Diese hat die Erzählung von dem Ungehorsam des Menschen und seiner Frau mit einigen Sätzen gerahmt, die die ganze Erzählung in ein neues Licht stellen, weil das Motiv der Schuld diesem Spannungsbogen fremd ist.

---

<sup>463</sup> Oben wurden SPIECKERMANN (§ 1.2.7), F. STOLZ und K. SCHMID (§ 1.3) in diesem Sinne referiert.

<sup>464</sup> RB 107, 238f. Zu HUSSERS Analyse, in der die Aussagen über die Schöpfung zum Grundbestand gehören, siehe oben § 1.2.7.

<sup>465</sup> Gegenüber der Anthropogonie stellt die Kosmogonie ein eigenes Thema dar.



Durch diesen Zusatz erhält die Erzählung ein doppeltes Gefälle: Einmal beginnt die Erzählung bei der Unschuld und führt zur Schuld, das andere Mal steht am Anfang der Mangel, und dieser wird beseitigt. Der Zustand vor dem Essen hat damit zwei Seiten, die positive der Schuldlosigkeit und die negative der noch fehlenden Arbeit auf der Erde. Ebenso hat der Zustand nach dem Essen eine negative und eine positive Seite, die negative der Schuld und die positive der Bearbeitung der Erde.

- Das unschuldige Leben im Garten wird durch die Übertretung des Verbots beendet, damit beginnt das mühselige Leben.
- Die vorher brachliegende Erde bringt dank der Arbeit der Menschen Erträge hervor.

Ordnet man die beiden Vorgänge schematisch an, dann zeigt sich, welche Spannung durch ihre Verbindung entsteht.

Unschuld  $\Rightarrow$  Schuld    (positiv  $\Rightarrow$  negativ)  
 Mangel  $\Rightarrow$  Abhilfe    (negativ  $\Rightarrow$  positiv)<sup>466</sup>

Verbindet man dies Ergebnis mit der bisherigen diachronen Analyse, dann ergibt sich folgende Übersicht:

C	Schöpfungserzählung	Mangel: Erde nicht bearbeitet
B	"bäuerl. Paradiesgesch."	Verbot 2: keine Verehrung der Landesgötter <sup>467</sup>
A	"kön. Paradiesgeschichte"	Verbot 1: Verbot, sich dem Lebensbaum zu nähern Strafe 1: Vertreibung aus dem Garten
B	"bäuerl. Paradiesgesch."	Strafe 2: Dornen statt Nahrung <sup>468</sup>
C	Schöpfungserzählung	Abhilfe: Bearbeitung der Erde

---

<sup>466</sup> Oben wurde die strukturalistische Exegese von CULLEY referiert (§1.4). Er fand in Gen 2-3 die Handlungsstränge: "wrong/wrong punished" und "difficulty/difficulty removed". Dies entspricht dem Ergebnis dieser Arbeit, wenn auch auf dem Hintergrund einer mehrstufigen Redaktionsgeschichte. Dieser Befund entspricht auch GUNKELS Erkenntnis, daß Schöpfungsgeschichte und Übertretungserzählung zwei von Haus aus verschiedene Stoffe sind.

<sup>467</sup> Später wird daraus das Verbot der "Erkenntnis".

<sup>468</sup> Später wird aus der vergeblichen die mühselige Arbeit.

## 6.2 Das Essen von der Frucht und die Bekleidung der Menschen

Dem Spannungsbogen, der von der unbearbeiteten Erde zur Arbeit des Menschen auf ihr führt (2,5  $\Rightarrow$  3,23), ist das Motiv der Schuld, wie oben festgestellt, fremd. Haben die Redaktoren diesen Umstand in Kauf genommen und ihn damit in gewissem Sinne ignoriert?

Zur Beantwortung dieser Frage sind die Verse 2,25; 3,7b und 3,21 zu betrachten. Man ist sich meist einig darüber, daß Vers 25 ein Brückenvers ist, der von Kap 2 zu Kap 3 überleiten soll. Gleichzeitig aber hat dieser Vers eine zweite Funktion, denn er eröffnet einen Spannungsbogen, der von 2,25 über 3,7 bis nach 3,21 reicht. Er beginnt damit, daß vor dem "Essen" der Mensch und seine Frau nackt sind, ohne sich voreinander zu schämen (בוש). Nach dem "Essen" aber flechten sie Feigenblätter zusammen (3,7). Und später heißt es: Und Gott der Herr machte dem Menschen und seiner Frau Kleider aus Fell und zog sie ihnen an (לבש, 3,21). Man kann darum mit DOHMEN den Vers 3,21 als Szenenabschluß zu 2,25 bezeichnen.<sup>469</sup> In diesem Handlungsbogen geht es um die sittliche Bedeutung der Kleidung. Das Bekleidetsein kann aber auch eine noch viel weiterreichende Bedeutung haben. Die Bekleidung in 3,21 läßt sich mit JACOB geradezu als ein "Nachtrag" zur Schöpfung verstehen.<sup>470</sup> HARTENSTEIN hat diesen Gedanken weitergeführt: Die in 3,7 angefertigten Kleider zeigen das Bedürfnis der Menschen nach Bedeckung, sie erweisen sich jedoch als unzulänglich, erst die von Gott angefertigten Kleider schützen die Menschen voreinander und "eröffnen ihnen dadurch auch die Möglichkeit erneuter Kommunikation untereinander und mit ihm".<sup>471</sup>

---

<sup>469</sup> DOHMEN, Schöpfung 145, er greift damit eine Formulierung von WEIMAR auf.

<sup>470</sup> B. JACOB meint von 3,21 sogar: "Der Vers ist, richtig verstanden, geradezu *der Schlüssel zur ganzen Paradiesgeschichte*" (Hervorhebung im Original).

<sup>471</sup> EvTheol 65, 292. — Die Deutung der Bekleidung bei HARTENSTEIN stimmt mit der hier vorgetragenen überein; die Nacktheit in 2,25 bezeichnet dagegen nach HARTENSTEIN eine "Gemeinschaft ohne gegenseitige Bedrückung" (ebenda), da diese Gemeinschaft noch vor der ersten Sünde liegt. Wenn die gleich vorzutragende Deutung der Szene unter dem Baum als dezente Umschreibung für die sexuelle Erkenntnis zutreffend ist, ist 2,25 nicht als Hinweis auf den prälapsarischen Zustand, sondern die Kindlichkeit der beiden Menschen gemeint. — Weiterführend kann man fragen, ob die Bekleidung, die vor dem Auftrag zum Bearbeiten der Erde erfolgt, sich nicht als Investitur verstehen läßt, die die Würde des Menschen veranschaulicht, der mit der Herrschaft über die Erde betraut wird.

Bestätigt wird die inhaltliche Zusammengehörigkeit durch die Wortwahl, denn die Wiederholung von שָׁנָהִים verbindet 2,25 und 3,7, gleichzeitig verknüpft die Wiederholung von הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ 2,25 mit 3,21. Die Zeit des Nacktseins ohne Scham und die spätere Bekleidung durch Gott werden außerdem durch das Wortspiel mit בֹּשֶׁת und לְבוֹשׁ, die zwei Radikale gemeinsam haben, verbunden.<sup>472</sup>

Wenn 2,25 und 3,7b auf diese Weise zu verstehen sind, dann hat das weitreichende Konsequenzen, denn dann folgt daraus die Möglichkeit, eine neue Umdeutung der Übertretungsszene zu erschließen. Diese entzieht sich allerdings jeder Art von Beweis oder Widerlegung. Wenn diese weitere Umdeutung vorliegt, dann steckt in der immer wieder hartnäckig behaupteten und ebenso hartnäckig zurückgewiesenen sog. sexuellen Deutung durchaus Wahrheit.<sup>473</sup> Denn einerseits ist zwar schwer vorstellbar, daß die Übertretung des Verbots, das Essen von der Frucht, wirklich in dem Vollzug der sexuellen Gemeinschaft bestanden haben soll; andererseits enthält der Text genug Signale, bei denen es schwer fällt, Sexualität nicht zu assoziieren. Die Alternative, ob der Text Geschlechtliches meint oder nicht, griffe dann zu kurz.

Vorsichtig gesagt: Es ist also nicht auszuschließen, daß die Fortschreiber die Szene unter dem Baum (2,25-3,7) gar nicht mehr als Übertretung verstanden, sondern daneben eine zweite Sinnebene gestellt haben: das Essen als das Sich-erkennen von Mann und Frau.<sup>474</sup> Die Frucht wäre dann nicht das Zaubermittel der Schlange, auch nicht die Ernte als Geschenk einer Muttergöttin (*dea nutrix*), auch nicht Gegenstand einer Gehorsamsprobe, sondern es wäre die Frucht, die die Geliebte mit dem Geliebten genießen will: "Mein Freund komme in seinen Garten und esse von seinen edlen Früchten" (Cant 4,16).<sup>475</sup> Auf dieser Stufe

---

<sup>472</sup> Ist die Bekleidung redaktionell, dann läßt sich beantworten, warum der Mensch zu Gott sagt, er verstecke sich, weil er nackt sei. Er ist doch, wenn auch nur notdürftig, mit Blättern bekleidet. In der Erstgestalt des Textes ist er tatsächlich nackt.

<sup>473</sup> Die "sexuelle" Deutung gehört also in den Schluß der Fortschreibungsgeschichte, nicht an den Anfang wie z.B. GUNKEL 14, W.H. SCHMIDT 224 und H.-P. MÜLLER VT 49, 1999, 99f vermutet haben.

<sup>474</sup> Zu dieser doppelten Bedeutung von יָדַע siehe BOTTERWECK, ThWAT III 494.

<sup>475</sup> Siehe dazu KEEL, Das Hohelied 169f.

dieser Fortschreibung wären also die "Erkenntnis" und das "Essen" im sexuellen Sinne aufzufassen.<sup>476</sup>

Gegen diese Überlegung spricht, daß die "Erkenntnis" nach 2,17 verboten ist. Wie kann sie aber verboten sein, wenn für diese priesterliche Fortschreibung neben der Bearbeitung der Erde auch Fortpflanzung die Aufgabe der Menschen ist? Die einzig mögliche Antwort, die man in dieser Sache versuchen kann, ist folgende: Auf dieser Stufe verliert der Aspekt des Verbotes seine Bedeutung, statt dessen wird eine weitere Verständnismöglichkeit angeboten. Für diese Fortschreibung, die die Verse 2,25 und 3,21 und dazu möglicherweise 3,7 und die Ankündigung in 3,5 "eure Augen werden aufgetan" umfaßt, dürften priesterliche Kreise verantwortlich sein.<sup>477</sup>

Die Szene unter dem Baum läßt sich also als Übertretung des Verbotes und zugleich als Vollzug der geschlechtlichen Vereinigung lesen. Wenn diese Deutung zutrifft, dann liegt hier ein genialer Kunstgriff vor: Zwei verschiedene Theologien, die der dtr Fortscheiber und die der Priester, werden in einem Text dadurch versöhnt, daß dieser amphibolisch zu lesen ist. Dies Verständnis hat eine Parallele in A. E. KNAUFS Deutung der Schilfmeererzählung:

"In der Endgestalt von Ex 14 sind zwei Theologien verschmolzen, die man sich nicht widersprüchlicher vorstellen kann. Die Endredaktion hat den Konflikt zwischen dem Exodus als 'Mythos' und dem Exodus als 'Geschichte' stehen lassen, weil sie ihn nicht entscheiden konnte oder nicht entscheiden wollte. P-Partei und D-Partei lebten weiter."<sup>478</sup>

Mit dieser Schaffung einer neuen Dimension der Bedeutung wäre auch ein weiteres Problem gelöst, denn "für sich genommen kennt J keine ursprüngh. Gottesebenbildlichkeit, P keinen Sündenfall des Menschen".<sup>479</sup> Wenn die Szene

<sup>476</sup> Ein in dieser Hinsicht unverdächtigster Zeuge, VON RAD, kann immerhin schreiben: "Der Erzählzusammenhang 3,1-7 setzt offensichtlich voraus, daß die Menschen um das Geheimnis des Geschlechtes noch nicht wissen und es erst nach dem Fall lüften" (Genesis 80).

<sup>477</sup> Ein weiteres Beispiel dafür, daß gravierende Widersprüche im Text beim Redaktionsprozeß hingenommen werden, ist 2,17, wo die Formel "du mußt sterben" stehen bleibt, obwohl sie zum weitergeschriebenen Kontext nicht mehr paßt.

<sup>478</sup> Der Exodus 38.

<sup>479</sup> SMEND, Einleitung, <sup>2</sup>1981, 40, im vorliegenden Kontext hat das Siglum "J" allerdings einen andern Sinn als bei SMEND. — Wenn die Priesterschrift keinen Sündenfall kennt, heißt das selbstverständlich nicht, daß sie nicht "Sünde" kennt — man denke nur an die Gewalttaten, die Ursache für die Sintflut sind.

unter dem Baum aber als Amphibolie gelesen werden kann, dann wären P und die dtr Theologie so verbunden, daß beide Konzeptionen in dem Text enthalten sind, je nachdem, wie man ihn lesen will.<sup>480</sup> Die dtr Schuldtheologie und die priesterliche Schöpfungstheologie stehen einerseits beide in Geltung, andererseits relativieren sie sich gegenseitig, indem sie sich gegenseitig als mögliche Lösungen anerkennen.

Damit lassen sich bei der Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte, wie oben ausgeführt mit sehr unterschiedlichen Grad der Genauigkeit, folgende Schichten unterscheiden:

"königliche Paradiesgeschichte"

"bäuerliche Paradiesgeschichte"

Zufügung der Schöpfungserzählung (dtr Hand/Hände)

Erweiterung des Strafwortes an den Mann (mühseliges Leben statt Untergang), zugleich wird der Lebensbaum zum Erkenntnisbaum<sup>481</sup> (dtr Hand/Hände)

Umdeutung der Szene unter dem Baum als "geschlechtliche Erkenntnis" (priesterliche Hand/Hände)

R<sup>J+P</sup> 482

kanonischer Text

---

<sup>480</sup> Noch ein weiterer Aspekt ist damit verbunden: Nicht nur Sündentheologie und Schöpfungstheologie korrigieren sich gegenseitig, auch die Schöpfungstheologie von Gen 2 korrigiert Aussagen von Gen 1.

<sup>481</sup> Oder ist er als zweiter Baum gedacht?

<sup>482</sup> Die Übersicht ließe sich vereinfachen, wenn man die in der Zeile zuvor genannte Umdeutung und die Redaktion P+J zusammenfaßte.

## 7 Die Metamorphosen

### 7.1 H.-P. MÜLLER: Variationen der Erkenntnis von Gut und Böse

H.-P. MÜLLER hat die Bedeutungsvielfalt von Gen 2-3 zweimal als eine Sequenz von Umdeutungen zu verstehen versucht. Gemäß dem ersten Vorschlag läßt er vier Deutungen aufeinander folgen: In der ersten geht es um die sexuelle Adoleszenz, in der zweiten spiegelt sich der Übergang vom Gartenbau in Oasen zum Regenfeldbau im palästinensischen Bergland wieder, nach der dritten ist "das den Menschen versagte Wissen" das von "Zauber und Zaubermacht", und nach der vierten schließlich geht es um das Wissen, das das Geheimnis der Welt ergründen und sich dienstbar machen will.<sup>483</sup> Inzwischen hat er dies durch einen anderen Vorschlag ersetzt, in dem er den Begriff der "Erkenntnis von Gut und Böse" selber zum Ansatzpunkt seiner Darstellung macht.

"Ein ursprüngliches Adoleszenzmärchen, wonach *הדעת טוב ורע* (...) noch lediglich die "Erfahrung mit Lust und Leid" der Liebe war, wurde später, ohne daß der Text sich wesentlich ändern mußte, metaphorisch zum Mythos vom Griff des Menschen nach der magischen Macht mit 'Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen' im Sinne der weißen und schwarzen Magie und schließlich, hierzu metonymisch, zur epistemologischen Parabel von der 'Erkenntnis des Wirklichkeitsganzen'."<sup>484</sup>

Nach MÜLLER steht die Formel "Erkenntnis von Gut und Böse" im Mittelpunkt der Erzählung, sie gewinnt "Polysemie" durch das Ausschöpfen der verschiedenen Deutungsmöglichkeiten. Die vorliegende Arbeit nimmt wie MÜLLER an, daß die Erzählung im Lauf ihrer Genese eine Reihe von Metamorphosen erfahren hat. Allerdings ist das, was mehrmals neu gedeutet wird, nicht die Formel von der Erkenntnis, sondern das Bild mit Mann (und Frau) und der Schlange unter dem Baum. Die verschiedenen Deutungen sollen noch einmal in Kürze nebeneinandergestellt werden.<sup>485</sup>

---

<sup>483</sup> H.-P. MÜLLER, Erkenntnis und Verfehlung. Das Referat wurde 1981 auf dem "Europäischen Theologentag" vorgetragen.

<sup>484</sup> Afrikanische Parallelen zu Gen. III, VT 49, 99f. Anm. 36.

<sup>485</sup> Der hypothetische Charakter dieses Versuches wurde oben oft genug ausdrücklich betont. Darum wird hier nur noch daran erinnert.

## 7.2 Metamorphosen bei der Genese des Textes

Die "Paradiesgeschichte" verwendet mehrere Mythologeme: Bäume als Sitz oder als Repräsentanten von Gottheiten, einen Göttergarten und die Vertreibung aus ihm, dazu die Verjüngung der Schlange. Der Ort des Geschehens ist der Garten auf dem Götterberg, die Vertreibung aus ihm hat ihre Parallelen in Ez 28 und Hi 15. Neu ist jedoch die Motivierung in Gen 3. Während der Baum in dem Verbot die Gottheit repräsentiert, erweckt die Schlange den Eindruck, der verbotene Baum sei derjenige, dem sie ihre Verjüngung verdankt. Damit macht die Schlange aus dem Baum, der eine Gottheit repräsentiert, einen Baum von magischer Qualität. Verführt von der Schlange überschreitet der König die von der Gottheit gezogene Grenze. Die Erzählung spricht *nur ihn* an, genauso wie der Salomo von 1Kön 3,5-15\* nur für den Herrscher ein Vorbild sein kann.<sup>486</sup>

In der ersten Bearbeitung, die oben als "Überschreibung" und "bäuerliche Paradieserzählung" bezeichnet wurde,<sup>487</sup> wird die *Alleinverehrung JHWHs* das zentrale Thema. Nun wird statt des Königs das Volk zum Subjekt der Handlung, aus dem Garten, der für den "Menschen" gepflanzt wird, wird das Gelobte Land, aus der Warnung vor dem verbotenen Baum wird das Gebot, nur JHWH allein zu verehren, die Schlange und der Baum stehen nun für die mit JHWH konkurrierenden "anderen Götter". Wer von dem verbotenen Baum isst, erkennt damit eine durch diesen repräsentierte weibliche Gottheit als Geberin der Ernte an. Zur Strafe wird das Land nur noch Dornen und Disteln tragen, und seine Bewohner müssen verhungern und damit untergehen.

Für die nächste Schicht sind statt des Landes das Gesetz und der Gehorsam entscheidend, für sie ist die Alternative dazu die eigenmächtige Erkenntnis, die nicht danach fragt, was "in den Augen JHWHs" "gut oder böse" ist. Als Strafe gilt nun die Mühsal des Lebens, an der beide Geschlechter ihren Teil zu tragen haben.<sup>488</sup>

---

<sup>486</sup> Wenn dem so ist, dann setzt sich die Erzählung mit eben der Königsideologie auseinander, die Gen 1,28 korrigiert, wo nicht nur der König, sondern der Mensch schlechthin nach dem Bilde Gottes erschaffen ist.

<sup>487</sup> Zu diesem Begriff vgl. oben § 4,5.

<sup>488</sup> Diese Schicht ist mit weniger Sicherheit bestimmbar, weil die oben vorgeschlagene Deutung der "Erkenntnis" durchaus hypothetisch ist.

Der nächste Schritt ist von umwälzender Bedeutung. Ist JHWH der Herr der ganzen Welt, dann ist er nicht nur der Gott, der Israel erwählt hat, sondern der Gott aller Völker. Grundlage dieses Verhältnisses ist, daß er den Menschen geschaffen hat. Das Gottesverhältnis, das für Israel durch die Erwählung begründet wird, beginnt für die Menschheit mit der Erschaffung.

Die Erschaffung eines Menschen*paares* eröffnet für die Szene unter dem Baum eine weitere ganz neue Deutungsmöglichkeit.<sup>489</sup> Das Bild der beiden nackten Menschen unter dem Baum, die eine Frucht genießen und sich anschließend ihrer Nacktheit schämen, hat schon viele Leser vermuten lassen, daß damit der Genuß gemeint ist, zu dem die "Schwester", Freundin, Braut im Lied der Lieder einlädt: "Mein Freund komme in seinen"<sup>490</sup> Garten und esse von seinen edlen Früchten" (Cant 4,16).<sup>491</sup> Wenn diese Lesung zutreffend ist, dann sind zwei konkurrierende Deutungen der gesamten Erzählung zugleich möglich: Entweder handelt die Erzählung von der Erschaffung der Menschen und ihrer Schuld, oder aber sie spricht von der Erschaffung von Mann und Frau und ihrer Liebe.

### 7.3 Metamorphosen bei der Auslegung des Textes

Bei den bisher dargestellten verschiedenen Deutungen geht es um die Entstehung des Textes. Wenn er kanonisiert wird und die Arbeit an ihm damit abgeschlossen ist, kann er nur noch gedeutet werden. Einige Deutungen sind so selbstverständlich, daß man sich gar nicht mehr bewußt ist, daß hier *Deutungen* vorliegen und nicht: Aussagen des Textes. Auf mehrere Deutungen wurde oben (§1) bereits eingegangen, es sei hier kurz daran erinnert.

---

<sup>489</sup> Es ist daran zu erinnern, daß die exegetische Begründung dafür weder beweisbar noch widerlegbar ist. Amphibolien lassen sich nicht "beweisen".

<sup>490</sup> Oder ist gemeint: "in meinen Garten"? Vgl. BHS.

<sup>491</sup> Schon das Thema der Arbeit auf der Erde setzt nicht voraus, daß der Mensch schuldig wird. Noch mehr tritt das Thema "Schuld" in den Hintergrund, wenn es bei der Schlange und der Frucht um den sexuellen Genuß geht, der keineswegs verboten, sondern Voraussetzung für die Fortpflanzung ist. Das Motiv der Nacktheit wird aufgegriffen, nun aber geht es nicht um die Kreatürlichkeit, die im Gegensatz zum "Sein wie die Götter" steht, sondern um die für das Zusammenleben unangemessene bzw. passende Kleidung (Blätter — Felle).



### 7.3.1 ... böse Mächte lauern ...

Ein Indikator für eine erste Neudeutung, die auch schon Paulus voraussetzt, ist die Aussage in der Sapiaientia Salomonis, der Teufel habe die Frau zum Ungehorsam verführt (2,24). Damit wird die Verantwortlichkeit des Menschen zwar nicht negiert, aber der Gedanke der Verführung durch höhere Mächte (den/die gefallenen Engel) tritt hinzu; damit ist das Böse zwar verschuldet, zugleich aber auch schicksalhaft.<sup>492</sup>

### 7.3.2 Der "Sündenfall"

Diese Deutung wird von Paulus dadurch verändert, daß bei ihm der Urmensch Adam eine Entsprechung in dem Messias erhält. Mit der Gegenüberstellung "Adam — Christus" hat er die weitere Auslegung von Gen 2-3 in der Christenheit bestimmt. Inhalt der Messiaserwartung war ursprünglich, daß ein Herrscher aus Israel käme und damit die verlorene Monarchie wiederhergestellt würde. Die Aufgabe des Messias bei Paulus ist größer, denn bei ihm ist er eine universale Größe, befreit er doch nicht von irdischen Mächten, sondern der Macht der Sünde und des Todes. Damit bekommt die Paradieserzählung die Aufgabe, davon zu berichten, wie die Herrschaft dieser Mächte begonnen hat.

Durch Augustin erhält diese Deutung der Erzählung als Teil der Weltgeschichte Geltung für mehr als ein Jahrtausend. In der Aufklärung wird sie genau umgedreht: Der Mensch wird zum wahren Menschen, indem er von dem Baum ißt und zur Erkenntnis kommt.<sup>493</sup>

### 7.3.3 Erkenntnis als Menschwerdung

Diese Deutung der Aufklärung hat eine Parallele in der frühen Kirche. Als Beispiel für die in den Einzelheiten sehr verwirrenden gnostischen Deutungen

---

<sup>492</sup> Vgl. auch KAISER, GAT III 63 Anm. 13. Ebenso KOCH: "Woher das Böse rührt, bedarf einer erneuten Reflexion" (Adam 242, im Nachdruck 217).

<sup>493</sup> Vgl. § 1.2.2.

der Paradieserzählung ist die Schrift "Vom Wesen der Archonten" geeignet. Hier ist der Demiurg ein Gott niedrigeren Ranges, der von der wahren göttlichen Welt nichts weiß. Mit seinen Engeln erschafft er den Menschen, sie können ihn aber nicht beleben, erst nach einer Intervention aus der höheren Welt, die der Demiurg allerdings nicht als solche erkennt, wird der Mensch ein "lebendiges Wesen" und kann aufstehen. Auf Grund seiner höheren Erkenntnis kann er die Tiere benennen, der Anteil aus der höheren Welt in ihm geht bei der Erschaffung der Frau in diese über. Sie hat damit höhere Weisheit als der Mann und verführt ihn zum Essen von der Frucht, die der Demiurg verboten hatte. Die so gewonnene Erkenntnis verbindet den Menschen mit der höheren Welt und macht ihn dem Demiurgen überlegen. Mit dem Ungehorsam gegen das Verbot des Demiurgen beginnt damit der Weg der Erkenntnis, die den Gnostiker von dieser Welt erlöst.<sup>494</sup>

So abenteuerlich diese Gedanken als Deutung des Textes sind, und so fern sie der Aufklärung stehen, in einer Beziehung sind sich Gnostiker und Aufklärer einig: Das Verbot, von dem Baum der Erkenntnis zu essen, widerspricht der wahren Natur des Menschen, durch das Essen kommt er zu seiner Bestimmung, der Erkenntnis.

### 7.3.4 Auslegung der Paradieserzählung

Der Weg von der "Paradiesgeschichte" bis hin zum kanonischen Text von Gen 2-3 spiegelt wichtige Positionen der theologischen Entwicklung in Israel wider. Die vorliegende Arbeit versucht, die jeweilige Deutung mit Parallelen aus dem AT und so ansatzweise mit dem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu verbinden. Auf keiner dieser Stufen spricht dieser Text von einem "Sündenfall" oder "Erbsünde". Eine Untersuchung zur Rezeptionsgeschichte, die den Hintergrund dieser geschichtsmächtigsten Deutung näher bestimmt, wäre ein Desiderat.<sup>495</sup>

---

<sup>494</sup> Näheres dazu bei Ph. S. ALEXANDER, *The Fall into Knowledge*.

<sup>495</sup> Einen Ansatz dazu bietet E. PAGELS, *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*. Gefragt ist also nach der Rezeptionsgeschichte. Früher schon sprach G. EBELING von der "Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift", SgV 189, 1947.

Zum Schluß ein Blick auf die Gegenwart! Das Bild des Paares, das nackt in einem paradiesischen Garten lebt und einer Schlange begegnet, hat sich gegenüber dem Text der Paradieserzählung verselbständigt, es ist auch da bekannt, wo man nicht weiß, welche Geschichte zu diesem Bild gehört. Schwerer tut unsere Zeit sich damit, daß Gott ein Gebot gibt, dessen Grund ihr unverständlich ist. Solch autoritatives Verbieten stößt auf grundsätzliche Ablehnung. Die Untersuchung hat gezeigt, daß ein Verbot ohne Begründung, also eine Gehorsamsprobe, nicht die erste Bedeutung ist und in dieser Form auf keiner Stufe vorliegt. Eine heutige Auslegung der Erzählung sollte deutlich machen, wie menschliche Freiheit einerseits und die Beachtung von Normen andererseits nicht nur vereinbar sind, sondern sich sogar gegenseitig bedingen.

## Exkurse

### Die babylonische Sintfluterzählung

Für die Deutung der biblischen Urgeschichte haben sich seit dem Ende des 18. Jh. zwei tiefgreifende Änderungen ergeben. Zum einen bezeichnete Chr. G. HEYNE antike Göttererzählung mit dem religionswissenschaftlichen Begriff 'Mythos',<sup>496</sup> zum andern warfen ab Mitte des 19. Jh. die archäologischen Entdeckungen in Mesopotamien ganz neues Licht auf die "Mythen" der biblischen Urgeschichte. Als George SMITH 1872 auf Tafeln, die aus Ninive ins Britische Museum gekommen waren, eine Parallele zur biblischen Sintfluterzählung entdeckte und darüber am 3.12.1872 in der Gesellschaft für biblische Archäologie vortrug, war dies eine Revolution. Schon der Titel "The Chaldean Genesis" zeigt, daß SMITH die neuen Texte ganz im Lichte der biblischen Urgeschichte las,<sup>497</sup> dementsprechend braucht man sich nicht zu wundern, daß er nicht zögerte anzunehmen, daß — ebenso wie die Sintflutgeschichte — auch die biblische Paradieserzählung eine akkadische Parallele habe. Was sich inzwischen als Irrtum erwiesen hat, leuchtete anfangs nicht nur der breiten Öffentlichkeit ein, sondern auch anderen Keilschriftforschern und ebenso den Alttestamentlern.<sup>498</sup>

---

<sup>496</sup> F. STOLZ, Art. Mythos II in TRE 23, 610, 32ff. Zum Verständnis von Mythos im 19. Jh vgl. auch K. HÜBNER, Art. Mythos I in TRE 23, 597f.

<sup>497</sup> Der Untertitel der deutschen Übersetzung zeigt noch deutlicher, was SMITH meinte geben zu können: "Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen anderen Fragmenten ältesten babylonisch-assyrischen Schriftthums". — SMITH hat seine Ergebnisse wegen der großen Nachfrage so schnell publiziert: "In Anbetracht der fragmentarischen Gestalt der Legenden und der kurzen Zeit, die seit ihrer Entdeckung verflossen, bin ich weit davon entfernt, diese meine Bearbeitung für eine mehr als provisorische ansehen zu wollen. Aber das Verlangen, die neuen Funde übersetzt zu sehen, war ein so allgemeines, dass ich die Veröffentlichung nicht länger hinausschieben wollte, und so hoffe ich denn, dass die Uebersetzungen, wie ich sie mit Vorbehalt gebe, auch mit Vorbehalt aufgenommen werden mögen." — Das Interesse der Öffentlichkeit und der Termindruck werden deutlich, wenn man die Datierungen vergleicht: Das Vorwort schrieb SMITH am 21. 10. 1875, das Vorwort der "autorisirte(n) Übersetzung" von Hermann Delitzsch "nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Dr. Friedrich Delitzsch" ist auf den 1. Juni 1876 datiert.

<sup>498</sup> Vgl. z.B. WÜNSCHE, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen, 1905; S. LANGDON, Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man, 1915.

Wegen der breiten Wirkung dieser Annahme, daß die Paradieserzählung alt-orientalisches Gemeingut sei, soll SMITH ausführlich zu Wort kommen. Man beachte, daß im folgenden Zitat Kursivdruck *nicht* auf Hervorhebungen im Original weist, sondern die Stellen hervorhebt, wo besonders deutlich wird, daß SMITH die neuen Texte unter der Voraussetzung liest, daß nicht nur die biblische Sintfluterzählung, sondern auch die Paradieserzählung eine akkadische Parallele habe.

"Der Genesis zufolge redete die Schlange das Weib an und forschte sie aus, ob Gott wirklich ihnen verboten habe, von jeglichem Baume im Garten Eden zu essen, und entlockte ihr so die Mittheilung, dass sich ein Baum in der Mitte des Gartens befinde, von dessen Frucht zu essen ihnen verboten sei. In den vorliegenden Fragmenten ist von dem Garten Eden oder dem Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen nichts zu finden; nur eine ganz dunkle Andeutung lesen wir in Zeile 17 und 23, dass Wissensdurst eine Ursache des Falles des Menschen gewesen sei. Indess hat Sir Henry Rawlinson aus andern Inschriften in der grossen Masse der assyrischen Texte herausgefunden, dass die babylonische Landschaft Kardunijas oder Gandunijas (bisweilen auch Gan-dunn) mit dem Eden (Gan-eden) der Bibel identisch sei. Wie Eden ein fruchtbarer Ort ist, bewässert von den vier Flüssen Euphrat, Tigris, Gihon und Pison, so wird auch Gandunijas, jener fruchtbare Bezirk, beschrieben als bewässert von vier Flüssen: Euphrat, Tigris, Surappi und Uknî. Aus dem uns erhaltenen Theil der Schöpfungslegende ist allerdings, wie bereits gesagt, eine Uebereinstimmung der hebräischen und babylonischen Ueberlieferungen hinsichtlich des Paradieses und des Baumes der Erkenntnis nicht zu beweisen, *obwohl sie an sich als sehr wahrscheinlich gelten muss.*<sup>499</sup> ... Die Genesis erzählt weiter, dass der erstgeschaffene Mensch und sein Weib, bethört durch die Schlange, von der Frucht des Baumes der Erkenntnis assen und dass dieser ihr Ungehorsam gegen Gottes Gebot die Sünde in die Welt brachte. *Auch diese Einzelheiten sind im Keilschrifttext verloren gegangen.* Dieser fängt erst wieder an, wo die Götter den Drachen sowohl wie Adam<sup>500</sup> oder den Menschen ob seiner Uebertretung verfluchen, *in Uebereinstimmung mit Gen. 3,14-19. Durch das ganze Stück lassen sich Parallelstellen zum biblischen Bericht auffinden, welche bestätigen, dass durch beide Erzählungen der gleiche Grundgedanke hindurchgeht.* Einzelne Stellen der Inschrift sind freilich so verstümmelt, dass ich die Richtigkeit der Uebersetzung nicht verbürgen kann, und manche Anspielung bleibt unverständlich, weil die Theile des Originals, welche vorausgingen, sich vermissen lassen. ... Am Schluss dieses Abschnittes über den chaldäischen Sündenfallbericht werfen wir noch einen Blick auf den keilschriftlichen Namen des Drachen

---

<sup>499</sup> Hier weist SMITH deutlicher als der Übersetzer auf das Problem: "The loss of this portion of the Creation legend is unfortunate, as, however probable it may be that the Hebrew and Babylonian traditions agree about the Garden and Tree of Knowledge, we cannot prove it", Chaldean Account 88.

<sup>500</sup> Dieser Name ist im Original hervorgehoben.

und seine Abbildungen auf babylonischen Gemmen. Wir werden dabei einige Aufschlüsse über den muthmasslichen Inhalt *der so wichtigen, aber leider zur Zeit noch fehlenden Stücke unseres Textes gewinnen. ...*

Die Gestalt dieses Wesens ist auf den Gemmen die eines Greifs oder Drachen, gewöhnlich mit einem raubthierartigen Kopf, der Körper mit Schuppen bedeckt, die Beine mit Klauen wie ein Adler, und Flügel auf dem Rücken. ... Einige der altbabylonischen Siegel ... treffen indessen auch noch stärker mit der biblischen Sündenfallerzählung zusammen. Ein hochwichtiges Exemplar des alten Typus, welches in der Sammlung des Britischen Museums sich befindet,<sup>501</sup> zeigt nämlich zwei Figuren, welche auf beiden Seiten eines Baumes sitzen und ihre Hand nach der Frucht ausstrecken, während hinter dem einen eine Schlange sich bäumt. Nun ist es Thatsache, dass keine der Figuren auf diesen alten Bildwerken reines Phantasiebild ist, sondern dass es wirkliche oder vermeintliche Ereignisse und legendarische Gestalten sind, welche hier zur Darstellung kommen. *Deshalb erhebt obige Abbildung es über allen Zweifel, dass eine der Genesis ganz ähnliche Form der Sündenfallerzählung schon uralters in Babylon bekannt war.*"<sup>502</sup>

Als Beispiel für die allgemeine Zustimmung, die SMITH ebenso bei Orientalisten wie bei Theologen erhielt, sei WELLHAUSEN zitiert: "Die Hebräer atmeten in der Luft die sie umgab; was sie sich am Jordan erzählten vom Lande Eden und vom Sündenfall, das erzählte man sich ganz ähnlich am Euphrat und Tigris, am Oxus und Arius."<sup>503</sup> Und auch BUDDÉ stimmt ihm darin zu, "daß ein 'Paradies' vorhanden war in den Sagenschätzen auch derjenigen Völker, mit denen die Hebräer Gemeinschaft hatten, und demnach wohl auch eine Paradiesesgeschichte so gut wie eine Schöpfungs- und Sündfluthgeschichte".<sup>504</sup> Erst

---

<sup>501</sup> Gemeint ist der später so genannte "Sündenfallzylinder", der bei SMITH die Beweislast für das tragen soll, was die Texte nicht hergeben.

<sup>502</sup> Chaldäische Genesis 83f.

<sup>503</sup> WELLHAUSEN, Prolegomena 303.

<sup>504</sup> Die biblische Urgeschichte 81. So zuversichtlich auch SMITH im Original: "... thus it is evident that a form of the story of the Fall, similar to that of Genesis, was known in early times in Babylonia", Chaldean Account 91. — Es kann überraschen, daß BUDDÉ hiervon so überzeugt ist, denn vorher hat er SMITHS Deutung des "Sündenfallzylinders" kritisiert und ebenfalls zu SMITHS Versuchen einer Rekonstruktion einer Sündenfallerzählung in der mesopotamischen Literatur festgestellt: "... in der assyrisch-babylonischen fehlt uns aber gerade diese Geschichte" (Urgeschichte 77). — GUNKEL meinte ebenso: "Auch die hebräische Paradieseserzählung wird ... aus dem Osten nach Israel gekommen sein; ... aber leider ist auch hier eine ähnliche babylonische Geschichte einstweilen nicht vorhanden" (C W 17, 123). Zu dem späteren Babel-Bibel-Streit und der Verteidigung des "Sündenfallzylinders" als Beleg für eine babylonische Sündenfallgeschichte durch Friedrich Delitzsch siehe LEHMANN, Friedrich Delitzsch; LIWAK, Bibel und Babel.

BEGRICH sah auf Grund seiner Analyse der Vorgeschichte, daß die Paradies-  
erzählung in Israel entstanden sein müsse (oben § 1.2.5).



Abb. 17: "Sündenfallzylinder"

## GUNKEL über BUDDE

GUNKELS Genesiskommentar wird heute meist in der 3. Auflage von 1910 benutzt. Es lohnt sich aber, einen Blick in die früheren Auflagen zu werfen.

<sup>1</sup>1901

BUDDE hat das große Verdienst, in der Urgeschichte des J zwei Quellen nachgewiesen zu haben und hat damit der Forschung für lange Zeit den Weg gewiesen; aber im einzelnen sind seine Aufstellungen oft überscharfsinnig, seine Versetzungen einzelner Verse in ganz andere Sagen und seine Textumdichtungen höchst willkürlich; speciell ist die Reihenfolge in der Geschichte menschlicher Cultur, die sich in seinem J<sup>1</sup> findet: Ackerbau, Städtebau, Herdenzucht sammt Zither- und Flötenspiel und Schmiedekunst, dann wieder Städtebau, dann wiederum Ackerbau und Weinzucht, keine natürliche Reihenfolge. Das Buch, das hingebenden Fleiss verrät und vieles Beachtenswerte enthält, ist leider durch übergrosse Weitläufigkeit schwer lesbar.

<sup>2</sup>1902

BUDDE hat das große Verdienst, in der Urgeschichte des J zwei Quellen nachgewiesen zu haben und hat damit der Forschung für lange Zeit den Weg gewiesen; aber im einzelnen sind seine Aufstellungen oft überscharfsinnig, seine Versetzungen einzelner Verse in ganz andere Sagen und seine Textumdichtungen höchst willkürlich.

Das Buch, das eine hingebende Versenkung in den Stoff verrät und vieles Beachtenswerte enthält, ist leider durch Weitläufigkeit schwer lesbar.

<sup>3</sup>1910

BUDDE hat das große Verdienst, in der Urgeschichte des J zwei Quellen festgestellt und damit der Forschung für lange Zeit die Wege gewiesen zu haben.<sup>505</sup>

---

<sup>505</sup> <sup>1</sup>1901, <sup>2</sup>1902, <sup>3</sup>1910, jeweils auf Seite 3.



In der <sup>1</sup>1901 greift er BUDDÉ noch scharf an, in der <sup>2</sup>1902 mildert sich sein Ton etwas, in der <sup>3</sup>1910 schließlich ist alle persönliche Kritik<sup>506</sup> gestrichen. An ihre Stelle tritt nur eine ganz unauffällige Bemerkung an späterer Stelle:

<sup>2</sup>1902

Die Erzählung des J<sup>e</sup> ist trotz ihrer gegenwärtigen Einheitlichkeit nicht einheitlichen Ursprungs; sie ist

aus zwei Traditionen zusammengewoben: 1) einer Geschichte vom Ursprung der Wesen, die zu Acker gehören ... und 2) einer Erzählung vom Paradiese und von der Austreibung.

<sup>3</sup>1910

Die Erzählung des J<sup>e</sup> ist trotz ihrer gegenwärtigen Einheitlichkeit nicht einheitlichen Ursprungs; sie ist — eine Beobachtung, die uns wichtiger als alle Quellenkritik erscheint — aus zwei Traditionen zusammengewoben: 1) einer Erzählung vom Paradiese und von der Austreibung und 2) einer Art Schöpfungsgeschichte.<sup>507</sup>

Deutlicher noch sagt GUNKEL, wie er den Unterschied zwischen BUDDÉ und seiner eigenen Methode der Exegese sieht, in einer Bemerkung zu Gen 4:

<sup>1</sup>1901

...bei diesen alten Sagen hilft der 'Scharfsinn' wenig, sondern hier gilt es nachschaffende Intuition. Dieser schwere methodische Fehler BUDDÉ wird dadurch kaum gemildert, dass BUDDÉ schließlich die Möglichkeit noch offen hält, der Erzähler habe für seine Erdichtung irgend eine Tradition 'von einem Brudermord', die aber kaum den Namen Qain geführt habe, benutzt.

<sup>2</sup>1902

Doch hält BUDDÉ schliesslich die Möglichkeit noch offen, der Erzähler habe für seine Erdichtung irgend eine Tradition 'von einem Brudermord', die aber kaum den Namen Qain geführt habe, benutzt.<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> An anderer Stelle sind GUNKEL ähnliche Formulierungen in die Feder geflossen: Christliche Welt 21, 1907, 850, in einer Rezension, zitiert von SMEND in dem Aufsatz über Karl BUDDÉ (FS J. BARR) 369. Vgl. dazu SMENDS Charakteristik von GUNKEL angesichts schwieriger persönlicher Verhältnisse: "Er erschien als 'ein nervöser Mensch, ständig gedrückt und verbittert'; auch in den gedruckten Äußerungen schwingt das oft mit" (R. SMEND, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten 169, SMEND zitiert damit O. DIBELIUS ohne weitere Quellenangabe).

<sup>507</sup> Genesis <sup>2</sup>1902: 23; <sup>3</sup>1910: 27.

<sup>508</sup> <sup>1</sup>1901: S. 44; <sup>2</sup>1902: S. 43. In der dritten Auflage 1910 hat GUNKEL den Passus ganz gestrichen. Man könnte als Hintergrund vermuten, daß GUNKEL 1906 die Professur in Gießen erhalten hatte, dabei war BUDDÉ sein "wirksamster Fürsprecher" gewesen (SMEND, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten 169).

## Die vorzeitige Benennung des verbotenen Baumes in 2,17

Da die vorzeitige Benennung der Wirkung des Baumes in 2,17, auf die BUDDE als erster aufmerksam machte, eine markante Schwierigkeit ist, soll hier noch einmal zusammengestellt werden, wie man bisher zu diesem Vers gesagt wurde. HUMBERT nimmt in dem Aufsatz von 1936 ebenso wie in den *Études* von 1940 zustimmend Bezug auf BUDDE.<sup>509</sup> W.H. SCHMIDT erkennt an, daß der Wortlaut in 2,17 nicht sinnvoll ist, er möchte den von BUDDE vorgeschlagenen Text aber nicht literarkritisch, sondern "überlieferungsgeschichtlich" rekonstruieren; WESTERMANN bekommt damit, daß er den Wortlaut von 2,9 J selber zuschreibt, Mühe in 2,17. Er gesteht unter ausdrücklicher Nennung von BUDDE und anderen Namen zu, "daß die Bezeichnung des Baumes an dieser Stelle schwierig ist" (*Genesis* 303). STECK verzichtet in seiner ausführlichen Arbeit zu *Gen* 2-3 darauf, auf diese Frage einzugehen.<sup>510</sup>

Den einzigen Versuch, im Rahmen des überlieferungsgeschichtlichen Modells in 2,17 mit dem vorliegenden Text zu arbeiten und ohne Änderung auszukommen, hat G. VON RAD unternommen:

"Ferner muß zugegeben werden, daß auch hier in der Benennung des Baumes als 'des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse' im Munde Gottes für uns eine Härte liegt. Abgesehen von der syntaktischen Schwierigkeit — kennt ihn denn der Mensch schon als solchen? Und wenn Gott das Geheimnis hier schon lüftet, welchen Sinn hat dann die Aufklärung der Schlange (3,5)? Die vielfach vorgeschlagene Änderung 'von dem Baum in der Mitte des Gartens' entspräche wohl genau dem, was das Weib als Wortlaut des Verbots angibt (3,3), indessen ist zu erwägen, ob der Erzähler nicht viel mehr auf den Leser zuspricht und deshalb bei seiner Darlegung an das Gesetz der psychologischen Glaubwürdigkeit viel weniger gebunden ist."<sup>511</sup>

Damit greift VON RAD eine Überlegung von BUDDE auf. Dieser legt nicht nur zuerst dar, warum es unpassend ist, daß Gott selber in seinem Verbot schon das

---

mentler 170); die Korrekturen auch schon in der 2. Auflage lassen das allerdings als unsicher erscheinen.

<sup>509</sup> *RHPhR* 16, 455, Fußnote, *Études* 55.

<sup>510</sup> Vielleicht ist dieser Vers die härteste Nuß für die Vertreter der Einheitlichkeit des Textes.

<sup>511</sup> G. VON RAD, *Das erste Buch Mose* 56f. — Ausdrücklich sei auf die vorsichtige Einleitung hingewiesen, diese Möglichkeit sei "zu erwägen".

Geheimnis des verbotenen Baumes lüftet, sondern fragt auch weiter, wie dieser Umstand zu verstehen wäre, wenn dies im Gegensatz zu seinem Vorschlag doch der ursprüngliche Text wäre. "Der Verfasser ließe dann Gott gleichsam aus der Rolle fallen, *ad spectatores*, d.i. hier *ad lectores* reden, während die Bezeichnung für den ersten Menschen anders lautete." Zu dieser Möglichkeit meint er allerdings: "Wie schwierig das ist, wird jeder einsehen."<sup>512</sup>

---

<sup>512</sup> Biblische Urgeschichte 51.

## Die angedrohte Strafe *mot tamut*

Oben (§ 4) wurde als erste Redaktionsschicht der "königlichen Paradiesgeschichte" die "bäuerliche Paradiesgeschichte" bestimmt. In ihr wird vor der Verehrung einer "*dea nutrix*" gewarnt und für den Fall der Übertretung dieses Verbots mit dem Hungertod gedroht. Diesen Tod bewirkt JHWHs Fluch über den Erdboden. Das ist eine These, die mit einer Reihe von Annahmen arbeitet, die leicht bestritten werden können. Darum soll der folgende Exkurs zeigen, daß die vorgetragene These nicht alte bewährte Lösungen leichtfertig in Frage stellt, sondern daß sie einen Vorschlag zu *bisher ungelösten Problemen* macht.

Schon Augustin fragt, wie sich die Flüche und die Vertreibung aus dem Garten zu der Androhung des Todes als Strafe verhalten. Er antwortet darauf mit der Lehre vom dreifachen Tod. Der letzte Tod ist die Strafe in der Hölle, der andere Tod findet am Ende des irdischen Lebens statt, der erste Tod ist die Trennung von Gott. Diese geschah, als der Mensch Gottes Gebot übertrat, insofern ist nach Augustin die angedrohte Strafe auch eingetreten<sup>513</sup>. Ist man mit solch einer Antwort nicht zufrieden, dann wird es schwierig, den Text auf der synchronen Ebene zu deuten. Denn nimmt man die angedrohte Strafe ernst, dann paßt die verhängte Strafe nicht dazu; geht man von der verhängten Strafe aus, dann fragt man sich, was in der Strafandrohung mit "Tod" gemeint sein kann.<sup>514</sup> Vielfach wird die Frage mit dem Hinweis auf Gottes Souveränität beantwortet.<sup>515</sup> Das ist aber nicht unproblematisch, denn sonst setzt Gottes Güte immer *auch* die Reue des Sünders voraus.

BUDDE hat keinen anderen Ausweg gesehen als eine Korrektur des vorliegenden Textes, er wollte 3,22 streichen und durch 6,3 ersetzen. Der ursprüngliche Text habe gelautet:<sup>516</sup>

---

<sup>513</sup> Augustinus, *de civitate Dei* XIII 15.

<sup>514</sup> FRANKENBERG hat hierin kein Problem gesehen, in seiner Rezension der ersten Auflage von GUNKELS Genesiskommentar erledigt er dies Problem so entschlossen, wie es nach ihm niemand mehr getan hat (GGA 163, 679): "Die Drohung in v. 17 erfüllt sich in cap. 3 nicht, einfach aus dem Grunde, weil es eine 'leere' Drohung war, wie die Geschichte deutlich empfinden läßt."

<sup>515</sup> ZIMMERLI, Urgeschichte 178: "Gott ist der Herr auch über sein Wort. Hat er gleich dem Menschen den unmittelbaren Tod angedroht, ist es ihm gleich ernst gewesen mit dieser Drohung, so ist er doch nicht der Sklave des einmal ausgesprochenen Wortes. Er hat Macht, es zu ändern."

<sup>516</sup> Siehe oben § 4.1.1.

- 3,21 Und Jahve machte für den Menschen und sein Weib Röcke von Fellen und bekleidete sie damit.
- 6,3 Und Jahve sprach: Mein Odem soll nicht auf ewig im Menschen walten, durch ihre Verirrung ist er Fleisch: so sei denn seine Lebenszeit hundertundzwanzig Jahre!
- 3,23 Und Jahve trieb ihn aus dem Garten Eden, den Erdboden zu bearbeiten, davon er genommen war.

Die Lösung ist so radikal, daß kein einziger anderer Exeget ihr zugestimmt hat. Anscheinend ist mit dieser Ablehnung von BUDDES Lösung zugleich auch das Problem, um das es ihm dabei ging, meist aus dem Bewußtsein verschwunden. Einige Namen allerdings sind zu nennen, die eine Erklärung versucht haben. Am intensivsten hat GUNKEL die Frage diskutiert, seine differenzierte Stellungnahme erschließt sich allerdings nicht auf den ersten Blick, darum muß er ausführlicher zitiert werden.

"Diese Drohung geht nachher nicht in Erfüllung: sie sterben nicht sofort: dieser Tatbestand ist nicht hinwegzuerklären, ... sondern einfach anzuerkennen. Die Schwierigkeit, die moderne Erklärer in dieser Nicht-Erfüllung der göttlichen Worte finden, wird vom alten Erzähler nicht so stark empfunden worden sein; vielmehr würde er antworten, Gott sei und bleibe der Herr seiner Worte, später habe ihn das Wort ‚gerecht‘; ja, er wird eine besondere Barmherzigkeit Gottes darin gesehen haben, daß er nachher dies Wort nicht in Erfüllung gehen ließ. Ganz ähnlich ist 20,3, wo Gott den Abimelech zu töten droht und ihn doch nachher am Leben läßt."<sup>517</sup>

Diese Worte klingen so, als sei das Problem damit erledigt.<sup>518</sup> Doch liest man nach, wie GUNKEL die genannte Stelle Gen 20,3 kommentiert, dann ist auch hier der Sachverhalt schwierig:

"Eigentümlich sind die im Kap. hervortretenden sittlichen Anschauungen: obwohl Gott die Unschuld Abimelechs kennt, hat er ihn doch zuerst töten wollen; denn Gott schaut die Tat an und nicht in erster Linie die Gesinnung. Während dies antik gedacht ist, zeigt sich doch darin ein moderner Zug, daß Gott schließlich auf Abimelechs Unschuld Rücksicht nimmt."<sup>519</sup>

---

<sup>517</sup> GUNKEL, Genesis 10.

<sup>518</sup> Das theologische Verständnis spricht er später aus: "Die Sünde, die der Mensch getan hat, wird zwar, wo ihre psychologische Entstehung geschildert wird, als eine Kindersünde dargestellt; aber bei der Verfluchung heißt es doch mit großem Ernste, daß es eine Übertretung gewesen ist: ich hatte dir verboten, von dem Baume zu essen!" Genesis 32.

<sup>519</sup> Genesis 222.

GUNKEL fährt darum zu 2,16f. im Anschluß an das vorige Zitat fort: "Doch bleibt immerhin auffallend, daß die Schlange 3,4 Gott geradezu Lügen strafen darf, und daß der Erzähler zur Erklärung dieses ganzen Zusammenhanges kein Wort verlauten läßt".<sup>520</sup> Damit lehnt GUNKEL zwar BUDDES Vorschlag ab, stimmt ihm aber darin zu, daß hier ein ernsthaftes Problem vorliegt.<sup>521</sup>

Eine schlüssige Antwort zu dieser *crux interpretum* hat OBBINK gegeben, allerdings setzt sie ein Verständnis des Lebensbaumes voraus, das nicht allgemein geteilt wird.<sup>522</sup> Er meint, daß die Menschen vor ihrer Vertreibung aus dem Garten von dem Lebensbaum gegessen haben, entsprechend sei 3,22 so zu deuten, daß sie *nicht mehr* von dem Baum essen sollen. Die Frage, was die Todesdrohung von 2,17 bedeutet, löst sich dann so: "We have seen that in the oriental world the eating of the Tree of Life means: life; not eating means: death. Now, in the Biblical narrative the threatening words of Jahve run: in the day that thou eatest of the Tree of the Knowledge of good and evil thou shalt surely die. Nevertheless Adam and Eve did eat and the threat of God 'thou shalt surely die' is carried out, not by slaying them on the spot but by bringing them away from the Tree of Life. Being driven away from that tree is: death, living in its vicinity means: life" (111). Damit gibt OBBINK eine klare Antwort, was mit dem Tod gemeint sei. Allerdings ist sie nicht haltbar, wenn man mit ALT die Todesdrohung auf dem Hintergrund des apodiktischen Rechts sieht (§ 4.1).

---

<sup>520</sup> Genesis 10. Wie wenig GUNKEL mit diesen Überlegungen zufrieden ist, zeigen seine Erwägungen in den abschließenden Überlegungen zu Gen 2-3: "Manche Fragen, die aus der gegenwärtigen Rezension kaum zu beantworten sind, können ihre Beantwortung aus der älteren Fassung finden: ... Auch der eigentümliche Umstand, daß die Schlange Gottes Wort geradezu Lügen straft, und damit scheinbar Recht behält, dürfte sich im letzten Grunde nur daraus erklären, daß der betreffende heidnische Gott in der ältesten Rezension die Unwahrheit und die Schlange die Wahrheit gesagt hat: der Gott hat, um den Menschen fernzuhalten, behauptet, der Baum sei ein Giftbaum, aber die Schlange hat ihn über die wahre Natur des Baumes aufgeklärt."

<sup>521</sup> Als Kritiker von BUDDÉ seien auch PROCKSCH und OBBINK erwähnt. PROCKSCH meint zu 2,9b: "Der Baum des Lebens steht hier mitten im Garten, ursprünglich wohl als einziger; nach Hos 14,9 ist er vielleicht eine immergrüne Zypresse." (23). Ebenfalls in 2,17 will er BUDDÉ Änderung nicht mitmachen und meint, verboten worden sei ein Baum der Erkenntnis, allerdings ohne den Zusatz "gut und böse" (26). Zu 3,22.24 wiederum meint er, daß der Lebensbaum aus einer parallelen Erzählung eingedrungen sei. Diese verschiedenen Voten zeigen: PROCKSCH widerspricht zwar BUDDÉ, aber eine schlüssige Alternative kann er nicht anbieten. Ihn müßte man fragen, warum wird in 2,9 ein Baum eingeführt, der dann in der Haupthandlung nicht weiter vorkommt, während 2,17 ein Baum genannt wird, der vorher noch nicht erwähnt ist?

<sup>522</sup> Es entspricht aber dem, was oben in § 2.2 und 2.4.5 dargestellt wurde.

Während viele Exegeten zu diesem von **BUDDE** und **GUNKEL** beachteten Problem geschwiegen haben, wird es von **ZIMMERLI** und **G. VON RAD** ausdrücklich als Schwierigkeit genannt, obwohl beide dazu keinen Lösungsvorschlag anbieten.

"Aber das ist nun allerdings das Auffallende: Gott erschlägt den Menschen nicht auf der Stelle, wie er es nach seiner Ankündigung eigentlich müßte. Er verflucht den Menschen nicht einmal, wie es nach dem Fluch über die Schlange zu erwarten wäre. Der Fluch fährt neben dem Menschen in den Boden. Es ist ein eigentümlich verhaltenes Todesurteil, eine seltsam gütige Verfluchung."<sup>523</sup>

"Wir müssen uns allerdings damit begnügen, daß es (sc. das Strafwort P.K.) mit dem Drohwort von 2,17 nicht restlos zur Deckung gebracht werden kann, denn gestorben sind die Menschen nach ihrer Tat nicht, und das Strafwort nimmt seinerseits so intensiv das Leben aufs Korn, daß es eben doch als belassen, als nicht grundsätzlich verwirkt, angesehen werden muß."<sup>524</sup>

**WESTERMANN** begnügt sich angesichts der Diskrepanz zwischen Drohung und Nicht-strafen mit einem Hinweis auf **GUNKEL**. Allerdings gibt er nur dessen Argumente aus dem oben zitierten Text (Genesis 10) wieder, während er die späteren Reflexionen aus dem Nachwort (Genesis 35) nicht berücksichtigt.

**W. SCHOTTROFF** weist darauf hin, daß am Ende immerhin die Vertreibung steht, damit läßt auch er das Problem offen, warum diese statt des angedrohten Todes erfolgt: "Wenn diese Sanktion auch nicht so zur Geltung kommt, daß Gott den Übertreter seines Verbots tötete, so zeigen doch Gen 3,22,24, ..., daß die das Verbot von Gen 2,17 sichernde Sanktion am Ende doch nicht ganz ohne Auswirkungen bleibt."<sup>525</sup>

Erwähnt wird diese Frage auch bei **J VAN SETERS** als eines der "problems or tensions": "The threat of capital punishment does not seem to correspond with the final judgement given."<sup>526</sup> Zu dieser Spannung zwischen der angedrohten und der tatsächlichen Strafe beim Jahwisten komme es, meint er, weil der Jahwist die Todesstrafe aus Ez 28,1-10, die Vertreibung aber aus Ez 28, 12-19

---

<sup>523</sup> **ZIMMERLI**, Urgeschichte 178.

<sup>524</sup> **G. VON RAD**, Genesis 68.

<sup>525</sup> Fluchspruch 90f.

<sup>526</sup> Prologue to History 108.

übernommen habe. Diese Erklärung steht und fällt mit VAN SETERS' Hypothese zur Vorgeschichte von Gen 2-3.

Ähnlich wie LEVIN gibt auch GERSTENBERGER der Todesdrohung in 2,17 kein großes Gewicht:

"Ein gutes Beispiel für die rhetorische Qualität der Todesdrohung ist Gen 2,17 und die Folgeerzählung: Der Gebotsübertretung folgt eben nicht die Hinrichtung, schon gar nicht nach dem Zeremoniell einer ‚Todesgerichtsbarkeit‘, sondern die Vertreibung und Begnadigung (Gen 3,21-24). Die Androhung des Todes für gewisse Vergehen gleicht also einer Verfluchung. Art und Weise, wie die Strafe eintreten wird, bleiben Gott überlassen (vgl. auch 1 Sam 14)." <sup>527</sup>

Der letzte Satz "Art und Weise, wie die Strafe eintreten wird, bleiben Gott überlassen" paßt für alle Fälle, wo Menschen solch ein Urteil aussprechen. Was aber, wenn Gott selber dies Urteil ausgesprochen hat?

Zu dem zentralen Problem der Exegese von Gen 2-3 überhaupt macht R. W. L. MOBERLY die Todesdrohung und fragt: "Did the Serpent Get it Right?"

"The fact that apparently the serpent and not God spoke the truth is, I suggest, the central issue that the story raises. The crux for the interpreter must surely be the resolution of this remarkable anomaly, and the interpretation of the rest of the story will depend upon the decision made here." <sup>528</sup>

Er schlägt folgende Lösung vor: "I suggest that there is only one avenue of interpretation open to us, namely that God's sentence was indeed carried out, but in some way other than the obvious and straightforward way that his words initially implied." <sup>529</sup> Moberly möchte daran festhalten, daß Gott seine Drohung nicht zurückgenommen, sondern in die Tat umgesetzt hat. Er meint darum, man

---

<sup>527</sup> 'Apodiktisches' Recht 19.

<sup>528</sup> JThSt NS 39, 9.

<sup>529</sup> JThSt NS 39, 9. Dieser Vorschlag wurde schon früher gemacht, vgl. A. KNOBEL, Die Genesis <sup>3</sup>1875, neu bearbeitet von A. DILLMANN 74, daß "schon die Aeltern (Calv. Merc. Drus. Pisc. u.A.) daran erinnern, dass die Mühsale und Leiden, denen der Mensch durch die Sünde anheimfiel, nichts als Lebensstörungen, also Anfänge des Sterbens sind."



müsse den Tod hier verstehen "in a non-literal, metaphorical way to signify something other than the termination of physical existence".<sup>530</sup>

Dieser schwierige Gedanke läßt sich vermeiden, wenn man eine Vorstufe des kanonischen Textes anzunehmen bereit ist und 3,17f.\* im Sinne eines Vergeblichkeitsfluches versteht (*futility curse*). Dann sind auch dieser Fluch und Dtn 30,15.19 gut vergleichbar, ein Text, auf den auch MOBERLY an der genannten Stelle verweist. In Dtn 30 geht es um die Alternative von Besitz des Landes und Leben bzw. Verlust des Landes und Tod. In der "bäuerlichen Paradiesgeschichte" wird für beide, Leben und Tod, der Besitz des Landes vorausgesetzt, das Leben hängt davon ab, ob der Erdboden eine Ernte hergibt oder ob er sie verweigert.

---

<sup>530</sup> JThSt NS 39, 16.

## Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis

Seit BUDDÉ muß jeder Exeget der Paradieserzählung darauf eingehen, daß diese von zwei Bäumen spricht. Für ihn stand fest, daß nur einer der beiden Bäume ursprünglich sein kann und daß der Lebensbaum dafür nicht in Frage kommt: "So ergibt sich schon aus der Form, daß in der Mitte des Gartens Eden nur *ein* Baum stehen darf und gestanden hat; die Wahl fällt nicht schwer, da die ganze Paradiesgeschichte auf den Baum d. E. d. G. u. B. aufgebaut ist."<sup>531</sup> BUDDÉ hat mit dieser Überlegung fast einhellige Zustimmung gefunden, und weitgehender Konsens geht dahin, "daß der Baum zwar in der Mitte des Gartens, aber am Rand der Geschichte steht."<sup>532</sup> Daneben gibt es aber auch Stimmen, die zwar keinen kompletten Gegenentwurf vorgelegt haben, deren Überlegungen aber an der Schlüssigkeit von BUDDÉ'S These Zweifel wecken können.<sup>533</sup>

So hat W.H. SCHMIDT darauf hingewiesen, daß die Schlange nicht nur von der Erkenntnis spricht, sondern auch vom Tod bzw. dem Nicht-sterben-müssen; eigentlich müsse man überrascht sein, daß es nicht auch um den Lebensbaum geht: "Obwohl das Thema 'Tod' in dem Gespräch anklingt, wird an den Lebensbaum nicht gedacht."<sup>534</sup> SCHMIDT prüft diese Möglichkeit aber nicht genauer und folgt BUDDÉ.<sup>535</sup>

Einen Schritt weiter geht WYATT, wenn er BUDDÉ'S These ausdrücklich widerspricht: "... it would be quite illogical for the eating of a fruit granting knowledge (2,17) to be claimed to cause death: there is simply no connection

---

<sup>531</sup> Biblische Urgeschichte 50.

<sup>532</sup> WINTER, Der 'Lebensbaum' in der altorientalischen Bildsymbolik 57.

<sup>533</sup> J. SCHAPER scheint Zweifel an der Richtigkeit von BUDDÉ'S Entscheidung zu haben, denn er meint, allerdings ohne nähere Begründung in dem Lexikon-Artikel, der Lebensbaum sei "höchstwahrscheinlich nicht von der Paradieserzählung zu lösen" (Lebensbaum <sup>4</sup>RGG 5,149).

<sup>534</sup> W.H. SCHMIDT, Schöpfungsgeschichte 209.

<sup>535</sup> Früher schon hat PROCKSCH den Lebensbaum für ursprünglich gehalten, dafür sprächen die religionsgeschichtlichen Parallelen, Die Genesis, <sup>2+3</sup>1924, 23. Zwei weitere Autoren plädieren ebenfalls für den Lebensbaum auf Grund ihrer Rekonstruktion der Vorgeschichte; nach RUPPERT "dürfte der in 3,3 nicht näher bezeichnete verbotene Baum 'in der Mitte des Gartens' in der ursprünglichen Schuld-Strafe-Erzählung eben nicht der Erkenntnis-Baum, sondern 'der Baum des Lebens' gewesen sein, der im heutigen Erzählungsverlauf freilich an den Rand gerückt ist" (119); auch VERMEYLEN, Au commencement 82, meint: "Le récit le plus ancien ne parlait que de l'arbre de vie, et c'est un rédacteur ultérieur qui a ajouté l'arbre de la connaissance."

between the ideas. But if the tree which was said to cause death were originally the tree of life, then there would be a rather nice irony of the kind found in the Adapa story". Er führt dann den Gedanken weiter: "The serpent's reply in 3,4 makes the best sense when referring to the tree of life: it grants life, not death."<sup>536</sup> WYATT konstatiert allerdings diesen Sachverhalt nur, ohne sich mit BUDDÉ und seinen Nachfolgern auseinanderzusetzen und eine neue Lösung zu suchen. .

Genauer hat R. LIWAK das Problem formuliert, wenn er darauf hinweist, daß Frau und Schlange zwar nur von dem einen Baum mitten im Garten reden, daß es bei diesem Baum aber um beides gehe, Leben und Erkenntnis: "Aus der Rede von Schlange und Frau geht hervor, daß in der Mitte des Gartens nur *ein* Baum steht, der nach der Argumentation der Schlange die Eigenschaften beider Bäume in sich vereint. Unsterblichkeit kann aber nur der Baum des Lebens bringen und Gottähnlichkeit bzw. Wissen um das Gute und Böse nur der Baum der Erkenntnis."<sup>537</sup>

Auch SPIECKERMANN weist darauf hin, daß das Problem der "Vergänglichkeit und Unsterblichkeit den Kontext bestimmt", darum stellt er auch fest, daß die Parallele zur Schlange im Gilgamesch-Epos "eine gewisse Evidenz" hat (Ambivalenzen 58 Anm. 19). Ihre volle Kraft erhielten diese Beobachtungen, wenn man sie mit dem Gedanken der Verjüngung statt der Unsterblichkeit verbinde. —

Diese Hinweise, deren Richtigkeit man kaum wird bestreiten können, mögen immerhin davor warnen, BUDDÉ'S Vorschlag für das abschließende Wort zur Sache zu halten. —

Völlig neu zu bedenken wäre das Problem, wenn GÖRG damit recht hat, daß eigentlich nur ein einziger Baum gemeint ist, der beide Eigenschaft in sich vereinigt (NBL II 565, vgl. oben § 5.2). Die in dieser Untersuchung vorgelegten Überlegungen zur Redaktionsgeschichte sprechen für seinen Vorschlag.

---

<sup>536</sup> Interpreting 16.

<sup>537</sup> R LIWAK, Bibel und Babel 215.

## Die Pflanzung des Gartens

Die Pflanzung des Gartens wird vielfach als Fortsetzung der Erschaffung des Menschen verstanden: Der Mensch erhält damit nach seiner Erschaffung den Platz, wo er leben kann. Man kann in der Pflanzung des Gartens aber auch den Übergang zu einem anderen Thema sehen, die Einleitung zu der Versuchungserzählung.<sup>538</sup> Dies wird bestätigt, wenn man die Inschrift auf der Kupferflasche von Tell Sīrān<sup>539</sup> heranzieht; die Sprache und die Thematik von 2,8 lassen sich besser, als es ohne diesen Text möglich wäre, einordnen. Der Text auf der Flasche lautet:

Die Werke Amminadabs, des Königs der Ammoniter,  
des Sohnes Hassil'ils, des Königs der Ammoniter,  
des Sohnes Amminadabs, des Königs der Ammoniter:  
der Weinberg und die Gärten und das Reservoir (?) und Zisternen.  
Er juble und freue sich  
viele Tage und (ferne) Jahre lang.

H.-P. MÜLLER weist auf den poetischen Charakter des Textes hin, er zeige sich an der "Gliederung der drei Zeilen", an der Einführung Amminadabs "mittels seines Königstitels und zweier Patronyme samt abermaligen Königstiteln" und den "sechs Wortpaare(n), von denen die beiden ersten und letzten jeweils paarweise erscheinen":

hkrm wh.gnt wh'°hr w'sht  
jgl wjšmh  
bjwmt rbm wbšnt rhqt<sup>540</sup>

---

<sup>538</sup> HUMBERT meint zu diesem Übergang: "On y sort du cadre du mythe de création pour entrer dans celui d'un mythe paradisiaque: aussi y a-t-il lieu de supposer que le v.8 n'est pas de même provenance que les versets précédents" (HUMBERT, RHPH 1936, 452). DOHMEN stellt dazu fest, daß "hier deutlich ein neues Thema beginnt, nämlich die Anpflanzung eines Gartens". Er meint diese Bemerkung aber nicht quellenkritisch, denn er rechnet diesen Vers zu der jahwistischen Schicht (Schöpfung 50). LEVIN dagegen läßt in seiner Quelle auf die Erschaffung des Menschen gleich die Pflanzung folgen, der Garten wird dem gerade Erschaffenen als Lebensraum gegeben. KRATZ und SPIECKERMANN sind zurückhaltender, sie halten diese Zuordnung für möglich, aber nicht nötig (TRE 30, 272, 38). Auch J.-M. HUSSER, RB 107, 236 rechnet 2, 8 zur Schöpfungsgeschichte.

<sup>539</sup> Erstpublikation F. ZAYADINE — H.O. THOMPSON, The Ammonite Inscription from Tell Sīrān, Berytos 22, 1973, 115-140. Hier zitiert nach H.-P. MÜLLER, Kohelet 150 Anm. 6.

<sup>540</sup> H.-P. MÜLLER, Kohelet 158.

"Die Tell Sīrān-Inschrift hat zunächst an dem bauinschriftlich stilisierten Textstück der Meša-Stele KAI 181,21b-31a (33b?) eine motivische Parallele, obwohl sie selbst nicht der Gattung Bauinschrift angehört. ... Vor allem aber hat die Aufzählung der "Werke" Amminadabs in *Tell Sīrān* Z 4f. an der Darstellung königlicher Luxusbauten von Koh 2,4-6 eine sehr weitreichende Entsprechung.

So bildet zu *m'bd 'mndb* "die Werke Amminadabs" in *Tell Sīrān* Z. 1 der Oberbegriff *ma<sup>ca</sup>saj* "meine Unternehmung" Koh 2,4a.11a eine deutliche semantische Parallele. Die Entsprechungen der Lexeme und Bedeutungen lassen sich tabellarisch darstellen, weil sogar die Reihenfolge und in einem Fall Genus und Numerus hier und dort miteinander übereinstimmen:

<i>Tell Sīrān</i>	<i>Kohelet</i>
<i>hkrm</i>	<i>k'ramim</i>
<i>wh.gnt fem. pl.</i>	<i>gannot fem. pl.</i>
<i>wh<sup>2</sup>'hr</i>	vgl. <i>berekot</i> 'Tei che'
<i>w'sht</i>	
<i>wjsmḥ</i>	vgl. <i>√smḥ</i>

Offenbar repräsentieren Tell Sīrān 4-6 und Koh 2,1-11, aber auch KAI 181,21b-31a (33b?) eine gemeinsame Topik zur Beschreibung königlicher Lustbauten, eine Topik, die in Koh 2,1-11 am ausgiebigsten repräsentiert ist."<sup>541</sup>

MÜLLERS Vergleich von Koh 2 und der ammonitischen Inschrift ist für das Verständnis von Gen 2,8 nicht ohne Bedeutung, denn damit fällt neues Licht auf die Berührungen zwischen Koh 2 und Gen 2,8.

---

<sup>541</sup> MÜLLER, Kohelet 158f. — Eine andere Übersetzung der Zeilen 5f. schlägt I. KOTTSIEPER, Zur Inschrift auf der Flasche vom Tell Sīrān und ihrem historischen Hintergrund, UF 34, 2002, 353-362, vor. Er deutet die Buchstaben *w'sht* als 'iš "jeder" und *ht* als das Verb "erschrecken", dessen Plural defektive geschrieben ist, so gelesen bedeuten die Zeilen 5-8: "Und (so) sollen/werden die, die verschreckt/entmutigt sind, jubeln und sich freuen für viele Tage und für ferne Jahre." Ausgehend von der Datierung der Flasche durch paläographische Analyse auf ca. 600 v. Chr. sieht er das Ende der Angst auf dem Hintergrund des Untergangs des assyrischen Reiches.

## Gen 2,8      Koh 2,4-6

נטע	נטע
גן	גנות
כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל	עץ כל פרי
ויצמח	יער צמח עצים

Koh 2 zeigt also Verwandtschaft mit der Inschrift von Tell Sīrān, während auffälligerweise zwischen Gen 2,8 und Tell Sīrān keine begrifflichen Überschneidungen festzustellen sind. Wenn nun Tell Sīrān beweist, daß das Vokabular von Koh 2 und Gen 2 höfischer Sprachgebrauch bei der Beschreibung königlicher Bautätigkeit ist, dann dürfte Gen 2,8 auf die Anlage von Residenzgärten anspielen. Während es in Gen 2,4-7 um die kosmogonische und anthropogonische Thematik geht und die entsprechende Begrifflichkeit gebraucht wird, wechselt Gen 2,8 über zu einer Sprache, mit der die Anlage von königlichen Gärten beschrieben wird. Dieser Wechsel des Vokabulars spricht dafür, daß hier keine Fortsetzung der Erzählung von der Erschaffung der Menschen, sondern der Einsatz eines neuen Themas vorliegt.

Auffällig ist allerdings, daß das Verb in 2,9 "JHWH Elohim ließ hervorsprossen" noch einmal von der Bauthematik zu der Schöpfungsthematik zurückführt. Manche haben darin den Versuch gesehen, göttliches Erschaffen und königliches Bauen unter Aufnahme des Verbs von 2,5 צמח miteinander zu verzahnen und so die beiden Abschnitte enger miteinander zu verbinden, ein Vorschlag für den auch der Gebrauch dieses Verbs in Koh 2,6 spricht.<sup>542</sup>

<sup>542</sup> DOHMEN weist auf die "thematisch-logische Doppelung" hin, die in dem "er pflanzte" von 2,8 und "er ließ hervorsprossen" von 2,9 liegt. Zu dem Vorschlag, in der Doppelung eine Verzahnung zu sehen, paßt es gut, wenn DOHMEN fortfährt: "... während V. 8 JHWH sehr anthropomorph durch ein auch in der altorientalischen Königsideologie beliebtes Bild vom Gärtner beschreibt, setzt V. 9 auf einer ganz anderen Reflexionsstufe an und geht von JHWH als souveränem Schöpfer und Erhalter der Welt aus, der Bäume direkt wachsen lassen kann" (Schöpfung 52f.). Auch PFEIFFER (Baum 491) weist auf diesen Wechsel hin: "Möglicherweise verwandelt sich dabei der anthropomorphe Gärtner-Gott in V. 8a in V. 9a unterderhand in einen Schöpfergott, der das Gehölz kraft seiner Schöpfungsmacht 'sprossen' läßt."

## "Lebenskraut" und "Lebensbaum"

In der "Paradiesgeschichte" hat der Lebensbaum eine doppelte Bedeutung, denn im Munde Gottes ist er ein Repräsentant der Gottheit, im Munde der Schlange dagegen soll seine Frucht ein Verjüngungsmittel sein. Vergleichbar mit dem Baum, von dem die Schlange andeutend spricht, ist das "Kraut" des Gilgamesch; darum soll nun gefragt werden, was beide gemeinsam haben und wie sie sich unterscheiden.<sup>543</sup>

Der Zusammenhang, in dem von Verjüngung gesprochen wird, ist in beiden Texten sehr verschieden. Im akkadischen Epos bleibt die Schlange stumm und handelt nur insofern, als sie sich häutet und damit zeigt, daß das Kraut wirkt; der Erzähler der "Paradiesgeschichte" setzt ihre Fähigkeit zur Verjüngung als gegeben voraus, er läßt die Schlange in trügerischer Absicht so reden, als ob sie verriete, welchem Mittel sie ihre Verjüngung verdankt. Zweitens setzt das Gilgamesch-Epos die verbreitete volkstümliche Vorstellung voraus, daß die Schlangen sich wirklich verjüngen und erzählt dazu eine Ätiologie,<sup>544</sup> in Genesis 3 dagegen ist die Rede von der Verjüngung nur ein Mittel zur Täuschung. Drittens wird im Gilgamesch-Epos eindeutig zwischen der Unsterblichkeit der Götter und der Verjüngung der Schlange unterschieden, denn Utnapischtim sagt dem Helden, daß für ihn die Unsterblichkeit der Götter unerreichbar sei, daß er ihm jedoch als Ersatz die Verjüngung ermöglichen wolle.<sup>545</sup> Die Schlange in Gen 3 dagegen erweckt den Eindruck, als sei die Verjüngung das Privileg, das die Götter von den Menschen unterscheidet.<sup>546</sup>

---

<sup>543</sup> Früher hat man dieses Lebenskraut und das Kraut im Gilgamesch-Epos gerne mit dem biblischen Lebensbaum in Verbindung gebracht. Schon DEIMEL und GENGÉ haben dagegen protestiert und festgestellt, daß man zwischen beiden unterscheiden müsse. Vgl. DEIMEL, *Biblisches Real-Lexikon* I, 1931, 205, zitiert nach GENGÉ, *Lebensbaum* 322. Anders HAUL, siehe oben § 2.2.5.

<sup>544</sup> GEORGE nennt diese Episode als klarstes Beispiel eines ätiologischen Mythos, *The Gilgamesh Epic*, Penguin Classics, 1999, p. xxxiii. — Auch wenn GEORGE es nicht ausdrücklich sagt, ist dies wahrscheinlich keine Ätiologie aus alten Zeiten ist, sondern ein "konstruierter Mythos" (VON SODEN, siehe oben § 2.4.7). — Man könnte diesen Vorgang mit der Rezeption des Volksmärchens bei der Schaffung von Kunstmärchen im 18. und 19. Jh. der Neuzeit vergleichen.

<sup>545</sup> Ausführlicher dazu oben § 2.1.

<sup>546</sup> Es bedarf keiner Betonung, daß in Gen 3 damit die Vorstellungen des rezipierten Wissensstoffes, also des Mythos von der Verjüngung der Schlange ebenso wie der der Götter, wiedergegeben wird, nicht aber das Gottesbild des Erzählers der "Paradiesgeschichte".

Neben diesen Unterschieden lassen sich auch Gemeinsamkeiten feststellen. Zuvor aber soll gefragt werden, in welchem Verhältnis der Lebensbaum, von dem die Schlange spricht, zu dem Lebensbaum steht, der mehrmals in den Proverbia genannt wird. Als ein Lebensbaum werden bezeichnet: Weisheit und Einsicht (3,18), die Frucht des Gerechten (11,30), eine erfüllte Hoffnung (13,12) und eine linde Zunge (15,4). In den Proverbia ist der Lebensbaum keine konkrete Pflanze oder Substanz, sondern eine abgeschliffene Redewendung, die ganz allgemein etwas Gutes bezeichnet. Als Hintergrund der Wendung darf man mit ZIMMERLI ältere Überlieferungen annehmen, die von einer lebenspendenden Pflanze mythischen Charakters erzählten, deren Bedeutung in den genannten Texten allerdings längst verblaßt ist.<sup>547</sup> Es wäre darum sachgemäß, wenn auch lexikalisch nicht korrekt, wenn man übersetzte: "Weisheit und Einsicht sind ein Jungbrunnen." Im Mittelalter malte man sich diesen ganz konkret aus, heute ist das Wort noch bekannt, die Vorstellung ist ganz verblaßt.<sup>548</sup> Entsprechendes scheint für den Lebensbaum im Alten Israel zu gelten. Wenn die hier vertretene Deutung zutrifft, daß die Schlange in Gen 3 einen verjüngenden Baum meint, dann läßt sich dies mit den Erwähnungen in den Proverbia in Verbindung bringen: Der Mythos, der verblaßt hinter der Rede vom Lebensbaum in den Proverbia steht, wird in Gen 3 vorausgesetzt. Nun zur mesopotamischen Parallele!

WATANABE hat die Frage nach dem "Lebenskraut" (Ú.NAM.TI.LA bzw. *šammi balāṭim*) in den weiteren Kontext aller "lebenspendenden und todbringenden Substanzen" gestellt und das Brot des Lebens, das Wasser des Lebens,

---

<sup>547</sup> ZIMMERLI, Urgeschichte 133, vgl. oben § 2.4.5. Das oben Zitierte sei hier wiederholt: "So redete man auch in Israel von einem Lebensbaum, dessen Frucht Leben verleiht. Häufige Erwähnungen im alttestamentlichen Sprichwort zeigen, wie beliebt diese Vorstellung gewesen ist (Spr. 3,18; 11,30; 13,12; 15,4). In ähnlicher Häufigkeit findet sich daneben das Bild vom Lebensquell (Spr. 10,11; 13,14; 14,27; 16,22; Ps. 36,10), mit dem sich ähnliche Gedanken verbunden haben werden."

<sup>548</sup> In der "Enzyklopädie des Märchens" (Hg. K. RANKE) wird bei dem Stichwort "Jungbrunnen" auf den Artikel "Verjüngung" verwiesen, der entsprechende Band ist noch nicht erschienen. Ein Gemälde von Lucas Cranach dem Älteren von 1546 "Der Jungbrunnen" hängt in der "Gemäldegalerie" in Berlin.



das Kraut des Lebens, das Öl des Lebens, das Kraut des Gebärens und den Stein des Gebärens untersucht.<sup>549</sup> Zum "Lebenskraut" nennt sie folgende Belege:<sup>550</sup>

- In Personennamen werden als "Lebenskraut" (Ú.NAM.TI.LA [mit orthographischen Varianten] bzw. *šammi balātim*) Tempel und Könige (belegt sind Šulgi und Išbi-Erra) bezeichnet.<sup>551</sup>
- Drei Inschriften neuassyrischer Könige und ein neuassyrischer Brief an den König sagen, der Herrscher sei "wie das Lebenskraut" für seine Untertanen (GIM Ú TI bzw. *kīma šammi balātim*).
- In einer an die Göttin Gula gerichteten Beschwörung wird "Kraut des Lebens" als "eine Art Medikament" (WATANABE 589) genannt, ein anderer Text sagt: "Ich habe dieses Kraut des Lebens meiner Herrin (Gula) genommen ... und ich bin lebendig geworden." (WATANABE 590).
- In einem medizinischen Text wird empfohlen, ¼ (Sekel) Kraut des Lebens mit 10 Sekel Öl zu verdünnen und dem Kranken zu trinken zu geben.

Die Bezeichnung "Kraut des Lebens" ist offensichtlich mehrdeutig, denn in den beiden letzten Textgruppen muß damit eine konkrete Pflanze gemeint sein, während in den beiden ersten dieser Name in übertragener Bedeutung verwendet wird. Zur zweiten Gruppe, in der es um das "Kraut des Lebens" und den König geht, meint WATANABE, der Ausdruck werde als "Gleichnis" gebraucht, das Bild verweise auf "das Hirtentum eines Königs". "Die Aufgabe des Hirten ist es, die Herde zu der lebenspendenden Vegetation hinzuführen" (BaM 25, 588). Indem der König für seine Untertanen sorgt, gibt er ihnen das "Kraut des Lebens". Es ist also Metapher für Ernährung und Versorgung mit allem, was für Leib und Leben nötig ist.

---

<sup>549</sup> BaM 25, 579-596. Zu allen diesen Begriffen gibt es auch das Gegenteil, nämlich Brot, Wasser, Kraut des Todes, dazu Kraut und Stein des Nicht-Gebärens, nur der Gegenbegriff zum Öl des Lebens ist nicht belegt (592 bzw. 594).

<sup>550</sup> BaM 25, 588-590. C. WILCKE weist mich freundlich auf eine weitere Stelle hin. Im Lugalbanda-Epos wird zuerst erzählt, daß der Held krank zurückgelassen werden muß, daß er sich dann aber erholt und auf folgende Weise zu Kräften kommt:

"At that time the righteous one who takes counsel with Enlil  
Caused the plant of life to grow.

The fast flowing stream (or: the Tigris), the mother of the mountain, brought the water of life.  
The plant of life he verily placed in (his) mouth,  
The water of life he verily drank with his hand (?)." HALLO, Lugalbanda Excavated, 174.

<sup>551</sup> Dazu sind — über WATANABE hinaus — auch Götter zu nennen. Der Name *<sup>d</sup>en-ki-ša-am-ba-la-ti* ist in UET 5 94 belegt; in AbB 8, 130, 21 liest SOMMERFELD, Or 54, 1985, 507, *<sup>d</sup>iškur-ša-am-ba-la-ti*. Auf diese beiden Belege hat mich Frans VAN KOPPEN freundlich hingewiesen.

Doch man kann fragen, ob das Lebenskraut wirklich nur so abstrakt gedacht wird und ob nicht auch konkretere Vorstellungen mitschwingen. In einem neuassyrischen Brief schreibt der Verfasser seinem König:

*kalbū mītūtū anīni*

Wir waren tote Hunde.

*šarrum bēl ubtalliṭannaši*

Der König, der Herr, hat uns lebendig gemacht.

*šammu balāṭi ana naḥīri ni iltakan*

Er hat an unsere Nasenlöcher Kraut des Lebens gehalten.<sup>552</sup>

Zwei bildliche Wendungen werden in dem Brief verwendet: "tote Hunde" und "Lebenspflanze". Der Begriff *kalbum mītum* wird "bildl. v Machtlosen" gebraucht (AHw 663a). In der "Lebenspflanze" sieht WATANABE ein poetisches Bild für das Amt des Königs, seine Herde zur "lebenspendenden Vegetation hinzuführen", auffällig ist aber, daß dies Kraut nicht gegessen, sondern an die Nase gehalten wird. Näheres dazu unten.

Noch nicht erwähnt wurde das Kraut des Gilgamesch. WATANABE betont, daß das Epos nur von einem "Kraut" spricht: "Das Wort 'Kraut des Lebens' ist im Gilgameš-Epos nicht zu finden."<sup>553</sup> Mit diesem Hinweis hat sie unbestreitbar recht, ob allerdings die Folgerung, daß damit etwas anderes gemeint ist als an den Stellen, die von einem *Lebenskraut* sprechen, kann man bezweifeln. Wenn ein Kraut diesen Namen verdient hat, dann ist es dieses Kraut im Gilgamesch-Epos. Man kann sich allerdings fragen, warum nicht der volle Name, sondern nur die abkürzende Bezeichnung gebraucht wird.

---

<sup>552</sup> ABL 771,5-7: UR.GI<sub>7</sub><sup>MES</sup> *mi-tu-tu a-ni-ni*  
LUGAL EN *ub-tal-liṭ-an-na-ši šam-mu ba-la-ṭu*  
*a-na na-ḥi-ri-ni il-ta-kan*

<sup>553</sup> BaM 25, 581.

## Das wunderbare Kraut aus der Tiefe

Wird Gilgameschs "Kraut" gegessen oder wirkt es durch seinen Duft? Auf den ersten Blick wirkt diese Frage zwar abwegig, denn Gilgamesch sagt selber, daß er es nach Uruk mitnehmen und es dort versuchsweise einem Greis zu essen geben will.<sup>554</sup> Er setzt also voraus, daß dies "Medikament" oral zu nehmen ist. Bei der Schlange dagegen ist es gar nicht sicher, daß sie das Kraut gefressen hat,<sup>555</sup> denn es heißt (XI 305-307; Th. 287-289; Übersetzung GEORGE):

*sēru ītešin nipiš šammi*  
*[šaqumm]eš ilāmma, šammu išši*  
*ina târišu ittadi quliptum*

A snake smelled the fragrance of the plant,  
 [silently] it came up und bore the plant off;  
 as it turned away it sloughed a skin.

Sie frißt es also nicht sofort, sondern trägt es fort (*našû*),<sup>556</sup> man könnte sich denken, daß sie es anderswo ungestört auffressen will. Dazu paßt aber nicht, daß sie sich sofort, also schon beim Forttragen, häutet. Wenn es oral wirkte, dann dürfte die Häutung nicht schon vor dem Fressen erfolgen. Man könnte zwar einwenden, daß die Wirkung schon beim ersten Kontakt mit dem Schlangenmaul erfolgt, so recht befriedigend ist eine solche Erklärung allerdings nicht. Denkbar wäre aber, daß das Kraut nicht eingenommen werden muß,

---

<sup>554</sup> GEORGE notiert dazu: "A recent discussion of the epic makes much of this passage as revealing a newly developed altruism in Gilgameš, but the exegesis is based on an old error of decipherment (*lub-tuq* for *lul-tuk*) and a consequent mistranslation of XI 298 *lušākil šibamma šamma lultuk* as 'I will give it to them to eat, divide it amongst them' (N.Vulpe, 'Irony and the unity of the Gilgamesh epic', JNES 33 (1994), p. 281). The verb means 'divide in pieces' only in Neo-Assyrian. Far from being born of a desire to share the magic plant with his people out of a 'sense of common humanity' — and the plant is not the secret of 'eternal life' (ibid.) but a finite resource for rejuvenation — Gilgameš proposes to take it back to Uruk because he cannot trust it until he has proved its efficacy on a human guinea-pig. Testing medical prescriptions on inferiors was an accepted practice at the Assyrian royal court in the seventh century, according to a letter of Adad-šuma-ušur, Esarhaddon's exorcist. ... 'we shall give (the medicine) to those slaves first and then later let the crown prince drink (it)'" (Gilgamesh Epic 525 Anm. 287).

<sup>555</sup> WATANABE hat anscheinend auf den Unterschied einer Wirkung durch Essen bzw. durch Duft nicht geachtet, denn sie schreibt: "Bei seiner Rückkehr in sein Heimatland aß jedoch die Schlange dieses Kraut auf und häutete sich" (582). Sie erwähnt jedoch ausdrücklich zum Duft der Pflanze, daß er "wohlriechend" sei (581). — GEORGE spricht nicht davon, daß die Schlange das Kraut gefressen habe.

<sup>556</sup> Es geht bei *našû(m)* um "nehmen" in den verschiedensten Zusammenhängen, vgl. CDA 246, AHw II 762-765; verwandt ist das hebräische נָשָׂא.

sondern daß schon der Duft verjüngend wirkt. Dann wäre der Duft nicht nur erwähnt, weil *nipšum* (Duft, Z. 305) zugleich auf *napāšum* (atmen) und *napištum* (Leben) anspielt,<sup>557</sup> sondern weil dieser Duft die Verjüngung bewirkt. Zu dieser Überlegung paßt jedoch nicht, daß Gilgamesch das Kraut schon den ganzen Tag getragen hat, ohne etwas von seiner Wirkung zu verspüren.<sup>558</sup>

Es ist also schwer zu sagen, wie der Leser des Epos sich die Wirkungsweise des Krautes vorstellen kann, weder die These, daß man es essen soll noch daß man daran schnuppert, stimmt ganz zu den Einzelheiten. Diese Inkonsistenz würde verständlich, wenn die Erzählung von dem verjüngenden Kraut in zwei Varianten bekannt war, von denen man nach der einen davon ißt, nach der anderen seinen Duft auf sich wirken lassen soll. Zu dieser Version paßt, daß der König nach ABL 771 das Lebenskraut an die Nase gehalten hat, daß es also nicht gegessen wurde. Das Gilgamesch-Epos könnte beide Versionen als bekannt voraussetzen und in der Schwebe lassen, welche die "richtige" ist.<sup>559</sup>

Es hat sich also gezeigt, daß im Epos das Kraut als wirksames Mittel vorgestellt ist, während das an den andern Stellen erwähnte "Lebenskraut" zum Teil nur in abgeschliffener Bedeutung vorliegt, wie in den biblischen Proverbia, und nichts die früher damit verbundene Bedeutung ahnen läßt. Demnach hat ein vergleichbarer Prozeß des Verblassens der mythischen Vorstellung sowohl in Mesopotamien wie in Israel stattgefunden, an dessen Ende der rein formelhafte Gebrauch der Wendung "Lebenskraut" bzw. "Lebensbaum" steht.<sup>560</sup>

---

<sup>557</sup> MAUL 191 zu XI 305.

<sup>558</sup> Man könnte auch vermuten, daß der Mensch die Pflanze essen muß, während bei der Schlange schon der Duft wirkt. Dazu paßt allerdings nicht, daß der König die Pflanze an die Nase hält.

<sup>559</sup> I. DJAKONOFF, Thorns and Roses. *Rocznik Orientalistyczny* XLI 2, 1980, 19-24 weist darauf hin, daß die XI 283 genannte Pflanze *amurdinnu* nach VON SODEN eine Rose, nach dem CAD aber eine Brombeere sein soll. Er selber spricht sich wegen des Zeile 305 vorausgesetzten starken Duftes für eine wilde Rose, *Rosa canina*, aus.

<sup>560</sup> Ein Beispiel für das zähe Weiterleben der "Klugheit" der Schlangen ist Matth 10,16. — Es dürfte leicht sein, Parallelen zum Lebenskraut in anderen Kulturen zu finden, aber schwierig, historische Verbindungen zu beweisen. Zum Soma/Haoma-Trank, der aus einer Pflanze gewonnen wird und den Trinker mit gewaltigen Kräften füllt, siehe William K. MAHORYS Artikel "Soma" in der "Encyclopedia of Religion" (Hg. M. ELIADE) Bd. 13 S. 414f. Vgl. auch W. BURKERT, Griechische Religion 414 Anm. 10. — Man kann sich auch an das bei Herodot (4,73-75) beschriebene Ritual der Skythen in der Schwitzhütte erinnern, bei dem nach MEULIS Deutung der Duft des Hanfsamens entscheidend für das Ritual ist (Ges. Schriften 818-824). Ganz undurchsichtig aber ist es, auf welchen verschlungenen Pfaden aus tatsächlich benutzten Pharmaka das märchenhafte Motiv des verjüngenden Krautes geworden ist. — Einen ganz neuen Sinn gewinnt

### Utnapischtims Gaben. Überlegungen zum Aufbau der Szene

Bisher wurde nur das Kraut thematisiert, das Utnapischtim zum Schluß des Besuches seinem Gast zugänglich macht. Nun aber soll der Blick sich weiten und die gesamte Handlung ins Auge fassen.

Zu Beginn sei der Inhalt zusammengefaßt.<sup>561</sup> Die Erzählung beginnt mit der Frage des Helden, wie es Utnapischtim gelungen sei, in die Zahl der Götter aufgenommen zu werden. Dieser berichtet seinem Gast bereitwillig und ausführlich von der Sintflut, seine Erzählung endet damit, daß Enlil ihn, Utnapischtim, unsterblich gemacht habe, weil er die Sintflut überlebt habe, in der eigentlich alle Menschen hätten untergehen sollen. Für den Helden ist damit klar, daß seine Suche nach der Unsterblichkeit vergeblich ist. Da macht Utnapischtim ihm den Vorschlag, er solle, wenn er auch den Tod nicht überwinden könne, zumindest seinen Bruder, den Schlaf, besiegen.<sup>562</sup> Der Held nimmt sich dies voll Selbstvertrauen vor, doch er schläft sofort ein; inzwischen backt Utnapischtims Frau jeden Tag ein Brot und stellt sie in einer Reihe auf. Als jener nach einer Woche aufwacht, ist nur das letzte frisch und das erste längst vertrocknet. Dieser Anblick beweist ihm, was er ohne diese *demonstratio ad oculos* nie geglaubt hätte, nämlich: wie lange er inzwischen geschlafen hat.<sup>563</sup> Danach bringt Urschanabi, der Fährmann, den Helden zum *namsētum*, dem Waschplatz,<sup>564</sup> wo er Schweiß und Staub seiner langen Irrfahrt abwaschen kann, damit

---

die Formel von dem Pharmakon in der zuerst bei Ignatius von Antiochien (Eph, 20,2) begegnenden Formel, die im Herrenmahl genossene Speise sei ein *φάρμακον ἀθανασίας*; mit H. LIETZMANN (Messe und Herrenmahl 257) ist anzunehmen, daß er aus der Abendmahlsliturgie zitiert. — Zu der Frage, wie man in Mesopotamien im zweiten und ersten Jahrtausend für ein Weiterleben des Namens gesorgt hat, siehe A. ZGOLL, Die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit; K. RADNER, Die Macht des Namens.

<sup>561</sup> Vgl. dazu oben § 2.1.

<sup>562</sup> Diese Formulierung verdanke ich einem freundlichen Hinweis von M. STRECK.

<sup>563</sup> Vgl. dazu MAUL 189 zu XI 209: "Der weise Uta-napischti will Gilgamesch zeigen, daß er den Tod nicht wird überwinden können, wenn er nicht einmal in der Lage ist, den Schlaf zu besiegen."

<sup>564</sup> Ganz ähnlich klingt "*namzītum*", Maischbottich (AHw 730), vielleicht eine Anspielung darauf, daß man den Gast auch mit Bier bewirten kann, wie dies die Hirten mit Enkidu tun; ich danke M. KREBERNIK für diesen freundlichen Hinweis.

er wieder wie ein König aussieht. Dazu erhält er einen magischen Mantel, der bis zu seiner Rückkehr nach Uruk rein bleiben wird. Fast würde Gilgamesch damit abreisen, doch Utnapischtims Frau interveniert, der Held müsse noch ein Abschiedsgeschenk bekommen. Der Gastgeber weist dem Helden daraufhin den Weg zum Kraut der Verjüngung (*šammi nikitti*). Dieser gräbt in die Tiefe und taucht dorthin, holt das Kraut und will damit nach Uruk zurückkehren, um dort seine Wirksamkeit an einem Greis zu testen, bevor er selber davon ißt. Die Schlange, die mit der wertvollen Pflanze davonkriecht, beweist ihm die Kraft des Krautes, indem sie sich häutet. So sieht er, wie er das Kraut verloren hat, zugleich aber, daß es tatsächlich wirkt. Er kehrt — ebenso dem Tode verfallen wie bei seinem Aufbruch — in seine Stadt zurück, wo nur die Mauer und das auf Tafeln niedergelegte Epos für immer seinen Ruhm verkünden.

Nun ist zu fragen, wie der Dichter diese Szenenfolge, die auf die Sintfluterzählung folgt, aufgebaut hat. Schon mehrfach wurde beobachtet, daß hier ein Muster abgewandelt wird, das auch an anderen Orten vorliegt. So hat Th. JACOBSEN darauf hingewiesen, wie man üblicherweise einen Gast empfing:

"In all oriental countries hospitality is considered a principal virtue; and very early it developed a set scheme of formalities, all of them based upon very real needs of a weary guest coming from afar. To this set scheme in the receipt of a guest belonged washing, and in the hot Babylonian climate anointing, the presenting of a new garment to the guest, and as the last item food and drink."<sup>565 566</sup>

LIVERANI zeigt weiter, daß das Muster dieser vier Gaben, die die menschlichen Grundbedürfnisse abdecken, weit verbreitet ist, es kommt ebenso im großen vor, bei der Versorgung von Truppen, wie im privaten Bereich bei der Frage, worauf eine Ehefrau Anspruch hat.<sup>567</sup> Es liegt nahe, diese Gaben auch einem

---

<sup>565</sup> JACOBSEN, AJSL XLVI 201. Wenig später fährt er fort: "When Gilgamesh, weary from his long journey, came to Ut-napishtim he was taken to the place of washing where he was thoroughly washed and had the dirt from the journey removed from his body; thereafter he was presented with a new garment which — as one could expect in such a place — was not an ordinary garment but possessed magic qualities; this, however, does not weaken the impression that Ut-napishtim only followed the established rules for receiving a guest."

<sup>566</sup> Drei der vier Gaben werden auch Ps 23,5 genannt: ein gedeckter Tisch und das Öl zum Salben, das Wasser ist schon vorher ausdrücklich erwähnt.

<sup>567</sup> LIVERANI, Myth 11 Anm. 13. LIVERANI weist darauf hin, daß hier das Wasser nicht genannt wird, weil seine Beschaffung in der Regel kein Problem ist.

Gast anzubieten. Enkidus Übergang aus der Gemeinschaft mit den Tieren in die Gesellschaft der Menschen wird ebenfalls auf diese Weise vollzogen: "Enkidu's shift to human (civilised) life takes place through these four elements: bread and beer, clothing and oil".<sup>568</sup>

Vorausgesetzt wird dies Schema ebenfalls in den Flüchen der Asarhaddon-Verträge, wo den Eidbrüchigen damit gedroht wird, daß an die Stelle der Lebensmittel Ungenießbares und Ekelhaftes tritt:

Asphalt und Trocken-Asphalt mögen eure Speise sein!  
 Eselurin möge euer Getränk sein!  
 Naphta möge eure Salbung sein!  
 Die *elapû(a)*-Pflanze des Flusses möge eure Decke sein!<sup>569</sup>

SH. IZRE'EL hat LIVERANIS Belege durch den Hinweis auf eine Beschwörungsformel ergänzt, die ebenfalls die Vierzahl der Gaben voraussetzt:

<i>lū ša ūma ittišu lūkul atta</i>	Whether you are the one with whom I may have daily eaten
<i>lū ša ūma ittišu lulti atta</i>	Whether you are the one with whom I may have daily drunk
<i>lū ša ūma ittišu luppashiš</i>	Whether you are the one with whom I may have daily
<i>atta</i>	anointed myself
<i>lū ša ūma ittišu lultabiš atta</i>	Whether you are the one with whom I may have daily
	dressed. <sup>570</sup>

Zu erwähnen ist auch Adapas Besuch bei Anu. Wie Ea es vorhergesehen hat, werden dem vor Anus Thron stehenden Adapa vier Dinge angeboten:

---

<sup>568</sup> LIVERANI, Myth 11. — In der langen Rede, mit der Gilgamesch Ischtars Antrag ablehnt, werden diese Punkte ebenfalls erwähnt: "When he refuses Ishtar's offer of marriage, Gilgamesh lists the same four elements as constituting the supplies that a husband (head of the household) has to provide to his wife."

<sup>569</sup> VTE § 56 490-92, Übersetzung nach H.U. STEYMANS, Thronfolge 110. Weitere Beispiele dafür, daß diese drei bzw. vier Dinge als die Grundbedürfnisse des Menschen angesehen wurden, bei LIVERANI, Myth 12f.

<sup>570</sup> *Utukkū Lemnūtu* IV 158'-161', zitiert nach IZRE'EL, Adapa 122.

<i>akal balāṭi ilqūniššumma ul īkul</i>	Brot des Lebens holten sie ihm, er aß es nicht.
<i>mê balāṭi ilqūniššumma ul ilti</i>	Wasser des Lebens holten sie ihm, er trank es nicht.
<i>lubāra ilqūniššumma ittalbaš</i>	Ein Gewand holten sie ihm, er zog es an.
<i>šamna ilqūniššumma ittapšiš</i>	Öl holten sie ihm, er salbte sich. <sup>571</sup>

Daß die Vierzahl der Gaben ein festes Muster darstellt, dürfte damit gezeigt sein. Wie es dem Dichter des Gilgamesch-Epos als Gliederungsschema für den Besuch des Helden bei Utnapischtim gedient hat, zeigt ein Vergleich der drei erwähnten Besuchsszenen.

<i>Adapa bei Anu</i>	<i>Enkidu bei den Hirten</i>	<i>Gilgamesch bei Utnapischtim</i>
Brot	Brot	Brot beweist den langen Schlaf
Wasser	Bier	Wäsche am <i>namsētum</i>
Öl	Öl	---
Gewand	Gewand	Königsmantel
---	---	Verjüngungskraut

Die Vierzahl der Gaben liegt in allen drei Fällen vor, aber nur das Gewand erhält der Gast jedesmal.<sup>572</sup> Adapa wird von Ea vor dem Brot und Wasser, das Anu ihm anbieten wird, gewarnt, Kleid und Öl darf er annehmen. Dem entspricht, daß für Gilgamesch zwar Brot gebacken wird, aber nicht zum Essen, sondern dazu, ihm eine Lehre zu erteilen; er wird zum Wasser gebracht, es dient aber nur der Wäsche, er trinkt es nicht. Muß das so sein, weil bei Utnapischtim Wasser und Brot eine besondere Qualität haben und darum eine gemeinsame Mahlzeit vermieden werden soll?<sup>573</sup>

Der größte Unterschied zu den beiden Parallelen liegt darin, daß an die Stelle von Öl der Hinweis auf das Kraut tritt. Schon die Einleitung zu der Episode mit dem Kraut ist auffällig. Als Gilgamesch mit dem Mantel abreisen will, besteht Utnapischtims Frau darauf, der Held müsse noch ein Abschiedsgeschenk erhalten. Man kann nach der Berechtigung dieser Intervention fragen,

<sup>571</sup> Zeile 61-65. Die Wiedergabe des akkadischen Textes folgt IZRE'EL, Adapa 96.

<sup>572</sup> Daß Enkidu Bier statt Wasser bekommt, unterstreicht, daß er jetzt unter Menschen ist und Bier trinkt statt wie vorher mit den Tieren Wasser.

<sup>573</sup> Vgl. MAULS Überlegung zu XI, 318: "Erst jetzt begreift Gilgamesch, daß die einzige Möglichkeit, die Unsterblichkeit zu erlangen, darin bestanden hätte, einfach im Land der Unsterblichen zu bleiben."



denn er hat doch gerade ein Geschenk bekommen: den königlichen Mantel. Geht es darum, daß die Vierzahl der Gaben erreicht werden soll? Auf jeden Fall erhält das folgende Geschenk dadurch ein besonderes Gewicht. Und dieses hat es auch, denn es ist etwas ganz Außergewöhnliches: das Kraut der Verjüngung.<sup>574</sup> Der Wert der Gaben steigert sich also von Schritt zu Schritt; das Brot beendet die Selbstüberschätzung des Helden; das Wasser macht aus dem Verwilderten wieder einen ansehnlichen Menschen; der Mantel zeigt seine königliche Würde an; das Kraut ist eine Gabe, die ihn über alle anderen Menschen erhebe, wenn er in ihren Genuß käme.<sup>575</sup>

---

<sup>574</sup> Das Öl dient der Hautpflege, das Kraut verjüngt den ganzen Menschen und verändert seine äußere Erscheinung, besonders gut sichtbar an der Haut. Ich danke A. FUCHS für diesen freundlichen Hinweis.

<sup>575</sup> An die Stelle des Öles (*šamnum*) ist damit der Hinweis auf das Kraut (*šammum*) getreten.

## Die Verjüngung der Schlange in den Lexika

In diesem Exkurs wird ein Überblick gegeben, welche Aussagen sich in den Lexika für Theologie, Klassische Philologie und Ägyptologie zur Verjüngung der Schlange finden. Von den hier zu nennenden Werken ist die RE der Klassische Philologen das älteste. Dort ist über die "Schlange" zu lesen (Pauly-Wissowa II 3, 1921, 512, HARTMANN):

"Der außerordentlichen Rolle, die die S. in Mythologie und Religion des Altertums spielte, suchte man durch verschiedene 'Deutungen' beizukommen; diese waren teils natursymbolisch (Blitz; Wasser: H Bertsch Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch 1910, 57ff), teils metaphysisch und ethisch: S. als Bild des schaffenden Genius, der etwaigen Verjüngung und Erneuerung (Häutung!) u. dgl." (509). Nach Aufzählung der verschiedenen namentlich benannten Schlangen stellt er fest: "all diese Gestalten gehören einem vorhomerischen, vielleicht zum Teil vorgriechischen Glauben an, der dämonische Mächte in theriomorphen Bildungen verehrte und die Geister der Erdentiefe in S. verkörpert sah" (512).

Der Artikel "Schlange" im "Kleinen Pauly" von W. RICHTER erwähnt die Häutung und die mit ihr verbundene Verjüngung gar nicht (V 12-16). Der Neue Pauly faßt sich kurz: "Die Sch. nimmt wegen ihrer Giftigkeit und Fähigkeit, sich zu häuten/verjüngen, eine ambivalente Stellung in der griech. und röm. Kultur ein."<sup>576</sup>

Auch das Lexikon für Ägyptologie ist wenig ergiebig: "Das Ablegen der Haut bekundet Wandlungsfähigkeit, Regenerationsvermögen und letztlich Unsterblichkeit."<sup>577</sup> Von dem "Reallexikon für Assyriologie" ist der Band mit "S" noch nicht erschienen.

BERTHOLET erwähnt die Verjüngung in dem Artikel "Schlange" (<sup>2</sup>RGV V 164) überhaupt nicht. Nach A. SCHIMMEL ist die Schlange "durch das Abstreifen ihrer Haut ein Symbol steter Verjüngung und selbst der Unsterblichkeit" (<sup>3</sup>RGV V 1419). UEHLINGER gibt in der Neuauflage keinen Hinweis auf

---

<sup>576</sup> P. BARCELÓ, 11,181.

<sup>577</sup> L. STÖRK, LÄ V 648.

diese Erzählungen über sie (<sup>4</sup>RGG 7, 900f.), GÖRG dagegen verweist auf die Verjüngung der Schlange (NBL III 484).

Die alte theologische RE hatte nur einen Artikel speziell über die Eherne Schlange, in die neue TRE wurde das Stichwort "Schlange" nicht aufgenommen. In der "Encyclopedia of Religion" heißt es von der Schlange "The serpent has possession of the plant of immortal life (*Epic of Gilgamesh*); in various fairy tales and in some Greek sagas (Glaucus, Tylon) snakes restore the dead to life by means of a plant known only to them."<sup>578</sup>

Diese Unbestimmtheit der Aussagen über die Verjüngung der Schlange entspricht ihrer Bedeutung für die antiken Kulturen; nur im Gilgamesch-Epos und der "Paradiesgeschichte", der Vorgängergestalt des heutigen Textes, hat diese ihre Fähigkeit für den Zusammenhang Bedeutung.

---

<sup>578</sup> The Encyclopedia of Religion, ed. M. ELIADE, Vol. 13 p. 373 M. LUKER. — Die aus den Fachdisziplinen übernommenen Urteile sind entsprechend ungenau. So kann man bei einem so bedeutenden Religionshistoriker wie M. Eliade folgenden Vergleich zwischen Semiten und Indern finden: "'The plant of immortality and youth', for instance, was envisaged quite differently in India and in the Semitic world. The Semites thirsted for immortality, for immortal life; the Indians sought for the plant that would regenerate and rejuvenate them" (Patterns in Comparative Religion, Cleveland and New York 1966, 294).

## Die Verjüngung der Schlange bei den Griechen und Römern

Oben wurde gezeigt, daß das Thema "Verjüngung der Schlange" in der Forschung wenig genauere Beachtung gefunden hat. Darum sollen nun einige Beispiele für dies Thema aus der antiken Literatur vorgestellt werden. Längst bekannt ist die Vorstellung von der Verjüngung der Schlange aus dem Physiologus. Dort heißt es von der Schlange:

Wenn sie alt wird, lassen ihre Augen nach; wenn sie nun wieder jung werden will, lebt sie enthaltsam und fastet vierzig Tage und vierzig Nächte, bis ihre Haut schlaff wird; dann sucht sie sich einen Felsen oder eine enge Spalte, wo sie sich durchzwängt und ihren Leib abscheuert. So wirft sie die alte Haut ab und wird wieder jung. In gleicher Weise bringe auch du, o Mensch, wenn du die alte Haut der Weltlichkeit abwerfen willst, deinen Leib durch den schmalen und engen Weg, durch Fasten nämlich, zum Schwinden, 'denn schmal und eng ist der Weg, der zum ewigen Leben führt'.<sup>579</sup>

Die Schlange ist hier ein Paradigma für die Erneuerung des Lebens im christlichen Sinne. Man hat bisher gemeint, daß diese Deutung der Schlangenhäutung von dem Verfasser des Physiologus (oder einem anderen christlichen Denker vor ihm) stammt. Es ist aber auch möglich, daß die Verjüngung der Schlange seinen Lesern längst bekannt war und nur diese christliche Deutung neu ist.<sup>580</sup>

Die bisherige Fehleinschätzung wird auch daran liegen, daß dieser Abschnitt des Physiologus die einzige Stelle ist, wo die Schlange als Vorbild für den Christen dient; man darf annehmen, daß wegen ihrer Rolle in Gen 3 zu starke negative Assoziationen mit diesem Tier verbunden waren, als daß diese Deutung des Physiologus in der Welt des Christentums hätte Verbreitung finden können. Es muß ja überhaupt erstaunen, daß dieser Verfasser etwas *Gutes* an der Schlange finden kann; als Symboltier für die Erneuerung des Lebens dient

---

<sup>579</sup> Der griechische Text in: Physiologus, ed. F. SBORDONE, 1936, 37-39; Übersetzung: SCHÖNBERGER, Physiologus, Griechisch/Deutsch, Reclam 18124, 2001, 21.

<sup>580</sup> SCHÖNBERGER (Physiologus 111) meint, bei der Deutung der Schlangenhäutung als Verjüngung liege ein Mißverständnis vor auf Grund der doppelten Bedeutung von γῆρας als Alter und Schlangenhaut. Dies ist unwahrscheinlich, weil die Vorstellung von der Verjüngung der Schlange alt und weit verbreitet ist.

sonst in der christlichen Literatur und darstellenden Kunst nicht die Schlange, sondern der Phönix.<sup>581</sup>

Weitere Belege für das Motiv der Verjüngung der Schlange finden sich bei Ovid, Plinius, Aelian und Philo Byblius.<sup>582</sup> Sie alle kennen den Volksglauben, daß die Schlange im Gegensatz zu fast allen anderen Lebewesen das Alter "ausziehen" kann, indem sie sich bei der Häutung nicht nur ihres alten Schuppenkleides äußerlich erledigt, sondern auch innerlich wieder jung wird.<sup>583</sup> Am deutlichsten kommt dies bei Philo Byblius zum Ausdruck.<sup>584</sup>

(46) Tautos<sup>585</sup> hat die Natur der indischen Riesenschlangen<sup>586</sup> (δράκονες) und der Schlangen göttlich genannt, und nach ihm taten es (auch) die Phönizier und die Ägypter. Er hat nämlich überliefert, daß dies Tier von allen das meiste Pneuma hat und das dem Feuer<sup>587</sup>

<sup>581</sup> Allerdings gibt es auch einen Beleg für eine positive Beurteilung der Schlange, der sich auf Num 21 bezieht: Joh 3,14. — Zum Phönix siehe die Untersuchung von Roelof VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Tradition*, Leiden 1972.

<sup>582</sup> Weitere Belege finden sich bei Nicander, Ther, 31; Vergil Georg 3,437; Aen. 2,473: Nonnos, Dionysica 41,178. Ob all diese Autoren den Volksglauben teilen oder nur darauf anspielen, ist schwer zu sagen.

<sup>583</sup> Es geht hier selbstverständlich nicht darum, ob sich die Schlange wirklich verjüngt, sondern nur darum, ob man dies im Altertum gemeint hat.

<sup>584</sup> Dies Fragment ist erhalten bei Eusebius von Caesarea, *Praeparatio evangelica* I 10,46-48, ed K MRAS, 1954 (GCS 43,1); ebenfalls zu finden als F4 in FGrHist 790 (JACOBY III C S.814); eine neuere Ausgabe der *Praeparatio* in *Sources Chrétiennes* (Sch) 206, ed J SIRINELLI und E DES PLACES, 1975. Textkritische Probleme gibt es nur in 48. — Der folgende Abschnitt ist nicht enthalten bei C. CLEMEN, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, MVAG 42,3, 1939. — Zu Philo von Byblos siehe: *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, ed H. GESE u.a., 1970, 30ff; J EBACH, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos*, 1979, 1-21. Auf den Abschnitt über die Schlange geht letzterer nicht ein. — Eine englische Übersetzung bei BAUMGARTEN, *Phoenician History* 245f., sein Kommentar bezieht sich nicht auf die hier verhandelte Fragestellung. — In WESTERMANNs Kommentar wird der Text nicht genannt. Die im Register seines großen Werkes *sub voce* Philo Byblius genannten Stellen beziehen sich z.T. auf Philo von Alexandrien. — Im Abendland bekannt ist dieser Text, seit Samuel BORCHART ihn in seinem umfangreichen Werk 'Hieroicoicon' zitiert hat.

<sup>585</sup> Bei Philo: Toth, vgl. dazu GESE, *Die Religionen Altsyriens* 203.

<sup>586</sup> Vgl. GOSSEN-STEIER, RE II 3, 531f. s.v. Schlange.

<sup>587</sup> Ist hier eines der vier Elemente gemeint? Oder ist an die Wurzel 𐤇𐤍𐤕 zu denken. Oder hat Philo bzw. sein Gewährsmann beides verbunden? KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, 1977, weist darauf hin, daß die "Naja nigricollis" nicht nur beißen, sondern ihr Gift auch speien kann und daß dieses schon bei bloßer Berührung wirkt (73f). Pyramidenpruch 256 spricht von der "flammen-den Lohe meines Uräus". Vgl. auch KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen* 312.

verwandteste ist. Außerdem ist es wegen des Pneumas<sup>588</sup> an Geschwindigkeit unübertroffen, obwohl es keine Füße oder Hände oder andere Extremitäten hat, mit denen die anderen Tiere ihre Bewegungen durchführen. Und viele Arten von Formen (der Bewegung) führt es durch, und wenn es irgendwo hin will, bewegt es sich schraubenförmig mit jedem gewünschten Tempo. (47) Und das längstlebende Tier ist sie, weil sie nicht nur das γῆρας ausziehen und sich verjüngen kann. Außerdem kann sie sich auch gewaltig vergrößern. Wenn sie ihr bestimmtes Maß erreicht hat, verzehrt sie sich in sich selbst hinein<sup>589</sup>, wie derselbe Taauros in den heiligen Schriften niedergelegt hat. Darum ist dieses Tier auch in die heiligen Mysterien mitaufgenommen. (48) Ausführlich haben wir davon in den " ... "<sup>590</sup> genannten Büchern gesprochen, wo steht, daß sie unsterblich<sup>591</sup> sei und sich in sich selbst hinein auflöst, was offensichtlich ist; denn dies Tier stirbt keinen eigenen Tod<sup>592</sup>, außer wenn es von jemandem mit Gewalt erschlagen wird.<sup>593</sup>

Bei Philo hat der Begriff γῆρας nicht nur die geläufige Bedeutung "Alter", sondern bezeichnet ebenfalls die "Schlangenhaut".<sup>594</sup> Wenn Philo sagt, daß die

<sup>588</sup> Vgl. zu diesem Pneuma KLEINKNECHT, THWNT VI 351f, wo auf stoische Pneuma-Vorstellungen verwiesen wird. BAUMGARTEN, Philo 254 vermutet, daß hiermit "some sort of jet propulsion" gemeint sei, allerdings ohne Begründung dafür, wie ein Mensch des Altertums darauf hätte kommen können.

<sup>589</sup> Ob hier Plato, Timaios 33 c7 im Hintergrund steht? Dort heißt es vom Kosmos: "ein Sichselbstverzehren gewährt der Welt ihre Nahrung" (Übers. Schleiermacher). Daß der Kosmos ohne Altern ist, war schon 33 a 2+7 gesagt, daß er weder Hände noch Füße hat, folgt 33d.

<sup>590</sup> Bei dem Buchtitel ist der Text verdorben, die verschiedenen Konjekturen sind am bequemsten bei SIRINELLI/DES PLACES in Sch 206 (Eusebios, Praeparatio evangelica) zu vergleichen.

<sup>591</sup> Hier zeigt sich, daß die begriffliche Unschärfe bei der Unterscheidung von Verjüngung und Unsterblichkeit schon in einer antiken Quelle zu finden ist.

<sup>592</sup> Wie die Fortsetzung zeigt, bedeutet das: "nicht von alleine".

<sup>593</sup> Auf diesen Text hat schon BORCHART (s.u.) hingewiesen, in dem von der Fortbewegung handelnden Abschnitt 47 geht er auf die Bewegungsart der Schlange ein, während er auf ihre Verjüngung im Zusammenhang mit der der Vögel zu sprechen kommt.

<sup>594</sup> MENGE-GÜTHLING, Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, 161961 I 146: 1. Greisenalter ... 2. alte (abgestreifte) Schlangenhaut. Ebenso LIDELL-SCOTT, Greek-English Lexicon, 1940 S. 348 "old age" und "cast skin, slough of serpent". Nach J. POLORNY, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 1959, I 391, 442 hängt das deutsche "Greis" nicht mit dem Stamm γῆρας zusammen, wohl aber "Kerl" — Es ist nicht uninteressant, daß das Wort γράυς außer der gängigen Bedeutung "die alte Frau" eine zweite Bedeutung hat: die Haut, die sich auf gekochter Milch bildet (FRISK, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 1954, I 324). Auch das lateinische "senectus" hat die doppelte Bedeutung: Alter und Schlangenhaut. Vgl. GEORGES, Lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 8. Aufl. 1913, II 2599. — Auf die doppelte Bedeutung von γῆρας und senectus wurde schon längst hingewiesen: BORCHART, *Hieroicon*, Pt II, Bk II, Cap. I, p. 166, zitiert bei MORGENSTERN, Serpent 291 Anm. 4, ebenso bei Th. GASTER, Myth 37. Vermutlich hat jener diese Anspielungen deshalb verstanden, weil er diese Vorstellung aus dem Physiologus kannte und sie zu seiner Zeit noch im Volk lebendig waren.

Schlange das γῆρας auszieht, dann sind beide Bedeutungen zugleich gemeint, denn indem die Schlange sich häutet, streift sie mit ihrer Haut zugleich ihr Alter ab und wird so wieder jung.<sup>595</sup>

Mehrere Belege dazu finden sich auch bei Ovid. Ganz beiläufig spielt er auf die Verjüngung der Schlange in einem Text an, der für die Lektüre in einer höheren Töchterchule früherer Zeiten wohl nicht geeignet gewesen wäre. In der *ars amatoria* empfiehlt er einer jungen Dame, die Jugend als Zeit für Liebesabenteuer nicht ungenutzt verstreichen zu lassen, denn bald schon sei es zu spät dafür (ars am. III 73f., 77f.):

Weh mir, wie schnell wird der Körper doch schlaff und runzelig, und die  
Farbe, von der das Gesicht schimmerte, ist dann dahin.  
Mit ihrer dünnen Haut ziehen Schlangen ihr Alter aus; Hirsche  
Macht es, wenn sie ihr Geweih abwerfen, nicht grade alt.<sup>596</sup>

An dieser Stelle sind Schlange und Hirsch zusammengestellt, ausdrücklich wird erwähnt, daß dieser sich verjüngt, weil er das Geweih abwirft, dies entspricht der Häutung der Schlange und der Mauser der Vögel.<sup>597</sup>

<sup>595</sup> Bestätigt wird das Zeugnis des Philo durch Plutarch, De Iside 74 (381a/b) "Sie bezeichnen den Otter als ohne Alter, und wegen seiner schnellen und geschickten Fortbewegung ohne entsprechende Organe vergleichen sie ihn mit dem Blitz."

<sup>596</sup> Anguibus exuitur tenui cum pelle vetustas,  
Nec faciunt cervos cornua iacta senes.

Text und Übersetzung: Ovid, Liebeskunst (N. HOLZBERG) 118f. "Das Häuten der Schlangen, mit dem sie neue Jugend gewinnen, wird von den Alten gern erwähnt" (P. Ovidi Nasonis de arte amatoria libri tres. Erklärt von Paul Brandt, 1902, 138. Eine genaue Beschreibung, wie Medea die Verjüngung durchführt, bei Ovid, Met. VII 285-293 und 310-321. Weitere Belege in F.BÖMERS Kommentar zu den Metamorphosen zur Stelle 263.

<sup>597</sup> Der Hirsch wird auch bei CICERO in den Tusc Disput 3,69 genannt, diesmal zusammen mit der Krähe: "Theophrastus autem moriens accusasse naturam dicitur, quod cervis et cornicibus vitam diuturnam, quorum id nihil interesset, hominibus, quorum maxime interfuisset, tamen exiguum vitam dedisset; quorum si aetas potuisset esse longinquior, futurum fuisse ut omnibus perfectis artibus omni doctrina hominum vita erudiretur. querebatur igitur se tum, cum illa videre coepisset, extingui." "Von Theophrast wird erzählt, daß er auf dem Sterbebett die Natur angeklagt hätte, daß sie Hirschen und Krähen, bei denen es nicht darauf ankäme, ein langes Leben geschenkt habe, den Menschen dagegen, für die es im höchsten Grade darauf angekommen wäre, ein so kurzes Leben; wenn ihre Lebenszeit länger hätte sein können, so würden alle Wissenschaften zur Vollendung gelangen und das Leben der Menschen durch jede Art von Unterweisung gebildet werden. Er klagte also, er werde in dem Augenblick hinweggerafft, in welchem er dies zu sehen begonnen habe." Übersetzung GIGON in Marcus Tullius CICERO, Gespräche in Tusculum, Heimeran, <sup>2</sup>1970.

In Griechenland hat man nicht nur beklagt, daß die Verjüngung der Schlange vorbehalten sei, sondern auch erzählt, daß diese Fähigkeit eigentlich Menschen zugedacht war, daß aber eine Schlange das verjüngende Elixier listig an sich gebracht hätte.

"Zeus gave it to certain persons as a reward for informing of Prometheus' theft of fire from heaven. They loaded it on a donkey and would have brought it back to mankind. But it was a hot summerday, and the donkey, dying for water, was persuaded by a snake that was guarding a spring to part with the elixir as the price of a drink. Consequently the snake has the ability to slough off its skin (its 'old age', as the Greeks called it) and renew its youth, while mankind does not."<sup>598</sup>

Als Unterschiede zur Erzählung im Gilgamesch-Epos stellt er fest: "There is no donkey in this version, and no negotiated exchange, but the similarity of the two stories in other respects - the rejuvenating substance is received as a gift somewhere outside the world of men, and is lost to a snake at a watering-place on the way back - points to a connection."<sup>599</sup> —

Wäre das Gilgamesch-Epos in den griechischen Bereich übertragen worden, dann hätte Utnapischtim dem Helden dort vielleicht statt des Krautes in der Tiefe etwas anderes empfohlen. Für die Verjüngung kennt der griechische Mythos eine Spezialistin, die Zauberin Medeia, die in einer speziellen Brühe Tiere und Menschen "jung kochen" konnte.

---

<sup>598</sup> Referat von WEST, *The East Face of Helicon* 118. Für die Beurteilung dieses Textes ist wichtig, daß die Erzählung nicht Aelians Erfindung ist, sondern daß er wiedergibt, was er von älteren Gewährsmännern hat; er nennt "Sophokles, den Dichter der Tragödie, und Dinolochus, den Rivalen des Epicharm, Ibykos von Rhegium und die Komiker Aristias und Apollophanes" (Aelian, h.an. 6,51). — Anscheinend war es Voltaire, der als erster in der Neuzeit auf die Erzählung aufmerksam machte. VIROLLEAUD wiederum stieß auf diesen Hinweis bei Voltaire und fragte sich, woher er die Erzählung kennen konnte, da die Episode aus dem Gilgamesch-Epos doch erst über ein Jahrhundert später wiederentdeckt wurde. Seine Suche nach Voltaires Quelle führte ihn zu Aelian. Siehe C. VIROLLEAUD, *De quelques survivances de la légende babylonienne concernant la plante de vie*, *Journal asiatique* 239, 1951, 127-132 (Hinweis bei GEORGE).

<sup>599</sup> BURKERT dagegen meint zurückhaltender, die Entlehnung sei "nicht am Detail zu erweisen" (Die orientalisierende Epoche 114). — Auf die Verwandtschaft der Schlange des Gilgamesch-Epos und der in den griechischen Belegen weist auch BROWN hin, *Israel and Hellas I* (BZAW 231, 1995) 16 Anm 56 und 57.



"The ritual of rejuvenation takes virtually the same form in all versions: Medea chops up a ram and cooks him in a big pot, after having added the correct herbs to the water. Sophocles, in his *Rhizotomoi*, describes Medea as gathering herbs, and many vase paintings, dating from the late sixth century onward, portray the decisive scene: lively and young, the ram springs from the kettle, to the astonishment of the Peliades, who are standing near by. The Peliades then try to do the same thing for their father, but because Medea has withheld the correct herbs, they fail. The hypothesis of Euripides' *Medea* gives a list of those she rejuvenated successfully: Aeson, Jason's elderly father (this is mentioned already in the *Nostoi* and so is a story dating to the high archaic period; see fr. 6 Kinkel/Davies); Dionysus' nurses and their husbands (perhaps an invention of Aeschylus for his satyr play, *The Nurses of Dionysus*); and finally Jason himself."<sup>600</sup>

Neben der literarischen Überlieferung steht die der bildenden Kunst. Zum besseren Verständnis von Abb. 18<sup>601</sup> sei die Vorgeschichte der Szene zusammengefaßt: "In Kolchis gewann Iason das Vlies mit Hilfe der zauberkundigen Medea, der Tochter des Sonnengottes. Sie verließ ihre Heimat, um sich mit Iason zu vermählen. Als die Argo nach langem Irren endlich heimgekehrt war, gab Medea den Töchtern des Pelias den trügerischen Rat, wie sie ihrem Vater verjüngen könnten, Sie kochte, um ihrem Rat Beweiskraft zu verleihen, einen alten Widder in einem Kessel, in den sie verjüngende Zauberkräuter getan hatte. Der Widder entstieg ihm als junges Böcklein. Als die Peliastöchter dasselbe mit ihrem Vater versuchten, starb er, denn sie hatten nicht die richtigen Kräuter verwendet."<sup>602</sup>

An die Szene, in der Medea ihre Fähigkeiten bewiesen hatte, erinnert in Abb. 18 nur das aus dem Kessel springende Böckchen, denn hier wird Pelias mit zweien seiner Töchter bei der Vorbereitung zur Verjüngung gezeigt.<sup>603</sup> Am linken Rand sitzt der alte Vater mit Stirnplatte, weißem Bart und langen, weißen Strähnen auf der Kante eines Würfelhockers, in der Linken das bekrönte Szepter. Zu beiden Seiten des Kessels steht je eine seiner Töchter, anscheinend

<sup>600</sup> GRAF, *Medea* 33f. Vgl. dazu Abb. 18.

<sup>601</sup> Umzeichnung einer Hydria (London BM B 328. Aus Vulci. 510 v. Chr.), abgebildet LIMC VII,2 214, Pelias 11, die Umzeichnung verdanke ich der Freundlichkeit von Hardy MAASS.

<sup>602</sup> K. SCHEFOLD, *Frühgriechische Sagenbilder* 73.

<sup>603</sup> "Die archaischen wie die klassischen Darstellungen zeigen nie die Tötung des Pelias durch seine Töchter, sondern immer eine Situation davor. Dabei wandeln sich die P. (Peliaden, P.K.) im Lauf der Entwicklung von naiven Zauberlehrlingen zu tragischen Gestalten" (E. SIMON, LIMC VII,1 273a).

ist die auf der rechten Seite unschlüssig, während die links beim Vater Stehende ihm Mut machen will.<sup>604</sup>



Abb. 18: Der verjüngte Bock

<sup>604</sup> "Die Peliaden wurden von Medeia dazu veranlaßt, ihren Vater zwecks Verjüngung zu töten und in einem Zauberkessel zu kochen. Medeia hatte P. (sc. Pelias, P.K.) und die Töchter mit der so praktizierten Verjüngung eines Widders überzeugt, ließ aber die Prozedur aus Liebe zu Jason und aus Haß gegen P. mißlingen" (E. SIMON, LIMC VII,1 273b). — Auch das Feuer unter dem Kessel könnte für den Vorgang wichtig sein, SIMON meint dazu: "Erwähnung verdient das kunstvoll geschichtete Brennholz unter dem Kessel. Vielleicht dachte man sich auch dieses, nicht nur die Kräuter im Sud, mit Zauberkraften begabt" (LIMC VII,1 271).

## Der Fluch über die Schlange — eine erste Bearbeitung?

Wenn die obigen Überlegungen zur "Paradiesgeschichte" überhaupt etwas Richtiges getroffen haben, dann können die Strafworte über die Frau und den Mann bzw. seine Arbeit auf dem Felde noch nicht dazu gehört haben. Gilt dies auch für den Fluch über die Schlange? HARTENSTEIN weist darauf hin, daß eine der überlieferungsgeschichtlich vorgegebenen Aufgaben der Schlange die Bewachung eines Heiligtums ist; in der "Paradiesgeschichte" tut die Schlange das Gegenteil, anstatt den Baum zu bewachen, verführt sie zur Mißachtung des Verbots. HARTENSTEIN deutet die Möglichkeit an, daß man ihre Bestrafung "mit der historisch umstrittenen sog. Kultreform des Hiskia" verbinden könnte.<sup>605</sup> Wenn der Fluch 3,14 in dieser Perspektive zu lesen ist, dann gewinnen zwei Aspekte der Bestrafung konkreten Sinn. Die Schlange ist nicht mehr als Nechuschtan erhöht, sondern muß "auf dem Bauche kriechen"; auch kann sie sich nicht mehr verjüngen, sondern ihre Zeit ist wie die aller anderen Lebewesen begrenzt auf "alle Tage ihres Lebens".<sup>606</sup>

Liest man die Bestrafung als Teil der "Paradiesgeschichte" wäre damit allerdings die Schwierigkeit gegeben, daß der Charakter der Schlange beträchtlich komplexer würde. Ihre Rolle entspräche dann nicht nur der des "Frevlers" in Prov. 25,3f., sondern sie wäre eine der mit JHWH konkurrierenden Naturgottheiten. Darum ist es wahrscheinlicher, daß hier eine erste Erweiterung vorliegt.

---

<sup>605</sup> HARTENSTEIN, EvTheol 65, 285 Anm. 38, vgl. auch die Fortsetzung: "Wenn in Gen 3,24 nämlich die ansonsten mit Gott im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels verbundenen *Kerubim* den Weg zum Baum (und damit wohl zu Gott selbst) bewachen, so treten diese offenbar in die Funktion der aus der *Lebenssphäre* Gottes verbannten Schlange ein" (Hervorhebung im Original).

<sup>606</sup> Das "Staub fressen" ließe sich so deuten, daß sie keine Opfer mehr als Speise der Götter bekommt.

## Gen 3,18b: Das Kraut des Feldes sollst du essen

WITTE hat 3,18b einer Hand zugeschrieben, die die Paradieserzählung mit Gen 1 verknüpfen will (Urgeschichte 87, 163). Ihm widersprochen hat ARNETH (Adams Fall 101), er hat auf den kunstvollen Aufbau des Fluchs über die Erde hingewiesen und folgendes palindrome Schema gesehen:

A	אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָךְ
B	בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ
C	וְקוֹץ וְדִרְבֵּר תַּצְמִיחַ לְךָ
C'	וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:
B'	בְּזַעַת אֶפֶיךָ תֹּאכַל לֶחֶם
A'	עַד שׁוֹבֵךְ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ בִּרְעֵפָּךְ אֶתָּה וְאֶל־עֶפֶר תִּשׁוּב

Im Glied A und A' entsprechen sich האדמה und im Glied B entsprechen sich "mit Mühe sollst du dich ernähren (אכל)" und "im Schweiß deines Angesichtes sollst du essen (אכל)" in 19. Vers 18 bildet die Mitte dieses palindromischen Aufbaus. Nun erstaunt es allerdings, daß in diesem Vers das Verb אכל noch einmal erscheint. Wenn insgesamt bewußte Gestaltung vorliegt, paßt es weniger gut, daß dies Verb in der Mitte ohne Pendant gebraucht wird. Sollte Vers 18b erst nachträglich eingesetzt worden sein? ARNETHS Einsicht in den kunstvollen Aufbau bliebe auch bei dieser Annahme im Recht, denn auch ohne 18b ergäbe sich nicht nur ein ebenso gekonnt gestaltetes Schema ohne die Wiederholung von אכל an unpassender Stelle, sondern es entfielen auch die Doppelung der Aussage, daß dem Menschen zuerst die Ernährung von Kraut und dann von Brot in Aussicht gestellt wird:

A	אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָךְ
B	בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ
C	וְקוֹץ וְדִרְבֵּר תַּצְמִיחַ לְךָ
B'	בְּזַעַת אֶפֶיךָ תֹּאכַל לֶחֶם
A'	עַד שׁוֹבֵךְ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ בִּרְעֵפָּךְ אֶתָּה וְאֶל־עֶפֶר תִּשׁוּב

## Ex 32 und Num 25 als Parallelen zu Gen 3

Mit aller Vorsicht soll nun auf zwei Texte verwiesen werden, die vielleicht mit der "bäuerlichen Paradiesgeschichte" in Verbindung zu bringen sind. Die Untersuchung aller mit ihnen verbundenen Probleme wäre ein zu weites Feld, als daß eine Behandlung im Rahmen dieser Arbeit sinnvoll wäre. Darum ist das Folgende nur ein kurzer Hinweis, der sich hauptsächlich auf BLUMS Analysen dieser Texte bezieht.

E. BLUM hält Gen 2-3 für vorexilisch, seine These einer dtr Komposition K<sup>D</sup> des Pentateuch kann für diesen Abschnitt darum nicht greifen. In Exodus und Numeri dagegen liegt K<sup>D</sup> vor, und darum läßt sich die in dieser Arbeit rekonstruierte Vorstufe von Gen 2-3, die "bäuerliche Paradiesgeschichte" als dtr Text, mit BLUMS Ergebnissen verknüpfen. In zwei Texten des Pentateuchs geht es ebenfalls um die Abweichung von der legitimen JHWH-Verehrung. Der eine ist die Episode vom Goldenen Kalb. BLUM sagt ausdrücklich: "Der Abfall in Ex 32 nach der in Ex 24 gewährten Gottesunmittelbarkeit trägt strukturell durchaus die Züge eines 'Sündenfalls'".<sup>607</sup> Er erläutert dies ausführlich: In der Sinai-erzählung wird Israel zuerst eingesetzt, um ein "Königtum von Priestern" und ein "heiliges Volk" zu sein (Ex 19,6).<sup>608</sup> Dem entsprechend dürfen "die Jungen" Opfer darbringen, während "die Alten" vor Gott essen und trinken und ihn schauen (Ex 24,4f.9-11)<sup>609</sup> — ein Bild ungetrübter Gottesgemeinschaft. "Umso ungeheuerlicher ist der Sündenfall, der unmittelbar folgt".<sup>610</sup> Nach der Beseiti-

---

<sup>607</sup> BLUM, Studien 191. Auch andere bezeichnen der Verehrung des Goldenen Kalbes als "Sündenfall". "Die 'Urszene' des göttlichen Zorns ist nicht der Sündenfall, sondern das 'Goldene Kalb'" (ASSMANN, Politische Theologie 85). Auch nach KÖCKERT hat "der Sündenfall von Ex 32 das Gottesverhältnis Israels zerbrochen" (BThZ 15, 167); an anderer Stelle scheint er in Ex 32 die wirklich paradigmatische Sünde zu sehen (FS SMEND 13): "Ohne Mose vergißt jedoch das Volk schnell, was es in 24,3 wie ein Mann versprochen hatte, und begeht mit der Herstellung des 'goldenen Kalbes' die Ursünde schlechthin (32,20f.)." Ähnlich KRATZ, wenn er die Parallele zu den Ba'al- und Astarten der Richterzeit herstellt (Hexateuch 306): "Nach Josuas Tod kommt eine neue Generation, die von Jhwe und seinen Taten nicht weiß, und mit ihr beginnt der Sündenfall, indem sie nicht Jhwh, sondern andren Göttern 'dient'". Vgl. dazu auch SCHMID, Erzväter 25.

<sup>608</sup> BLUM, Studien 47ff.

<sup>609</sup> BLUM weist darauf hin, daß dieser Zusammenhang "bislang meist übersehen worden" ist (Studien 51).

<sup>610</sup> BLUM, Studien 54.

gung des Götterbildes kommt es zu einer Strafaktion der Leviten und ihrer Bestimmung zu Priestern. "Die Einsetzung einer *ausgesonderten* Priesterschaft markiert das Ende des in Ex 19,6 für Israel vorgesehenen und in 24,3ff. verwirklichten 'allgemeinen Priestertums'! Mit dem 'Sündenfall' um das 'goldene Kalb' hat Israel gleichsam seine Unschuld verloren, es wird nicht mehr in den selben Stand eingesetzt wie zuvor."<sup>611</sup> Ex 32 ist also bestimmt durch den Dreitakt von: Stand der Unschuld, Verletzung eines Verbots und Strafe.<sup>612</sup>

Ähnlichkeit mit der Erzählung vom Goldenen Kalb wiederum weist Num 25, 1-5 auf.<sup>613</sup> Dieser Text ist stark überarbeitet. Die älteste Schicht liegt nach übereinstimmender Meinung in den Versen 1b.2.4a vor, die Verse 1a.3.4b.5 sind Bearbeitung. Die theologische Einordnung der Grundschrift kann nicht zweifelhaft sein, denn "auf jeden Fall gehört die Kombination von חוה, אלהים und יבא in den deuteronomistischen Vorstellungsbereich."<sup>614</sup>

Nach BLUM wurden beide Erzählungen bei der Komposition des Handlungsbogens bei und nach den Ereignissen am Sinai als zusammengehörig verstanden:

"Zwei der Texte nehmen zudem im Gesamtaufriß eine besondere Stellung ein und markieren gerade in ihrer kompositorischen Zuordnung ein übergreifendes Ausgangsgefälle, das schließlich auch die intendierten Leser/Hörer in ihrer geschichtlichen Situation abholt: Ex 32 und Num 25. Beiden Erzählungen — und in diesem Bereich nur ihnen — ist gemeinsam, daß sie vom Abfall Israels zu anderen Göttern, also von der Mißachtung des Hauptgebotes handeln. Von daher erscheint es nicht beliebig, daß beide Abschnitte so etwas wie eine Klammer bilden um

---

<sup>611</sup> BLUM, Studien 56.

<sup>612</sup> BLUM hat diese Sequenz seiner dtr "Höhenlinie" zugeschrieben, OTTO will sie dagegen der zwischen dtr und priesterlicher Theologie vermittelnden Endredaktion des Pentateuchs zurechnen (Kritik der Pentateuchkomposition 177-179). Eine Entscheidung in dieser Frage ist hier nicht nötig, entscheidend ist erst einmal der Aufweis der Strukturparallele von Ex 32 und der dtr Bearbeitung von Gen 2-3. — Es ist nicht zu übersehen, daß das Thema der Strafe in Ex 32-34 außerordentlich vielschichtig ist. Es stehen nebeneinander: die Vernichtung des ganzen Volkes, was Moses' Fürbitte abwendet (32,10-14); die Leviten töten Schuldige (32,27f); Gott stellt eine Strafe in Aussicht (32,34); Gott "schlägt" das Volk (32,35); Gott ersetzt die eigene Gegenwart durch den "Mal'ach" (33,2f).

<sup>613</sup> Beim Vergleich der beiden Texte wäre darauf einzugehen, daß es in Ex 32 um einen Verstoß gegen das Bilderverbot geht, in Num 25 dagegen um die Verehrung eines "anderen Gottes". Zu dieser Verschiebung siehe C. DOHMEN, Das Bilderverbot.

<sup>614</sup> Wegen der Wendung "da entbrannte der Zorn" hatte schon VEIJOLA, Dynastie 114 Anm. 54 diese These vertreten, präzisiert wurde die Argumentation von ARNETH, Sonne 139.

den Weg Israels mit Strafgerichten und (auch) Bewahrung: Ex 32 noch am Gottesberg vor dem Aufbruch, Nu 25 an der letzten Station vor der Landnahme des Westjordanlandes.<sup>615</sup>

BLUM läßt die Parallele noch weiter gehen:

"Darüber hinaus läßt sich eine Korrelation der Stellung im engeren Kontext erkennen, wobei Ex 32 die Interpretationshilfen für Nu 25 an die Hand gibt: Von Ex 32 mit seinem Negativkontrast zu Ex 24 her gesehen fällt auf, daß auch Nu 25ff. wie ein Schatten auf das helle, großartige Bild der Bestimmung Israels in der Bileamperikope folgt."<sup>616</sup>

Bei seiner Analyse der Erzählung vom Goldenen Kalb hat BLUM mehrfach davon gesprochen, dies sei Israels Sündenfall. Er liest damit Ex 32 im Licht von Gen 2-3. Es hat sich aber gezeigt, daß es möglich ist, die Vergleichsrichtung auch umzukehren.<sup>617</sup> Diese Möglichkeit faßt schon SCHMID ins Auge, wenn er auf "die Abfolge von Schuld, Strafe und Bewahrung als Strukturprinzip in Gen-2Kön" hinweist,<sup>618</sup> an anderer Stelle aber meint er, es sei "entsprechend der unsicheren Verortung von Gen 2f. natürlich auch denkbar, daß sich Gen 2f. an Ex 32 orientiert und den 'Fall' Israels universal aufgeweitet hat".<sup>619</sup>

---

<sup>615</sup> BLUM, Studien 206.

<sup>616</sup> BLUM, Studien 206.

<sup>617</sup> BLUM hat dies nicht versucht, denn dies liegt weder in der Thematik seiner "Studien", noch entspräche es seiner Sicht der nichtpriesterlichen Urgeschichte, vgl. seinen Artikel Urgeschichte, TRE 34,438-441.

<sup>618</sup> Erzväter 26.

<sup>619</sup> Erzväter 142.

## Zu Gen 2,4b-9

Wird die Menschenschöpfung mit HUMBERT und vielen andern für die älteste Schicht gehalten, dann kann sie noch nicht die Ereignisse im Garten vorbereiten.<sup>620</sup> Ist sie aber die jüngste Schicht, dann sind diese Verse nicht quellenhaft, sondern wollen von dem "noch nicht" hin zu den Ereignissen im Garten überleiten. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich folgender Aufbau:

### Der Mensch

### Der Garten

	<p><sup>5</sup> וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ  וְכָל-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח  כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָרֶץ</p>
וְאָדָם אֵין לְעֹבֵד אֶת-הָאֲדָמָה	<p><sup>6</sup> וְאֵד יַעֲלֶה מִן-הָאָרֶץ  וְהִשְׁקָה אֶת-כָּל-פְּנֵי-הָאֲדָמָה</p>
<sup>7</sup> וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עֹפֵר מִן-הָאֲדָמָה וַיַּפֵּחַ בְּאַפּוֹ נִשְׁמַת חַיִּים ...	<p><sup>8</sup> וַיִּשַׁע יְהוָה אֱלֹהִים גִּבְעֶרֶן מִקְדָּם  וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר</p>
	<p><sup>9</sup> וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאֲדָמָה  כָּל-עֵץ נִחְדָּר לְמִרְאָה וְטוֹב לְמַאֲכָל ...</p>

Die Verse 5-9 handeln jeweils abwechselnd davon, wie der Garten für den Menschen und der Mensch für den Garten erschaffen wird.<sup>621</sup> Dieser Aufbau macht wahrscheinlich, daß 2,4b-8 als Einleitung zu der im Garten handelnden Erzählung geschrieben sind, eine Einleitung, in sich der Aussagen über den Menschen und solche über den Garten abwechseln.

<sup>620</sup> Anders WEIPPERT, ThZ 2004, 15.

<sup>621</sup> Auffällig ist in V. 6 die Zeitstufe des Verbs יַעֲלֶה. Wenn gemeint wäre, daß Gott diese Quelle neu aufsprudeln läßt, dann sollte man ein *imperf.* *cons.* erwarten, wenn diese Quelle schon längst sprudelte, dann paßt dazu schlecht die Trockenheit, die vorausgesetzt ist. Diese Unklarheiten sprechen dafür, in V. 6 einen Zusatz zu sehen. Eine Lösung, die allen Aspekten der Frage gerecht wird, ist aber anscheinend nicht möglich.



## Gen 2-3 und das Gilgamesch-Epos

Gen 2-3 weist manche Parallelen zum Gilgamesch-Epos auf, zugleich aber auch eindeutige Unterschiede. Man kann die biblische Erzählung geradezu als Alternative zu dem großen akkadischen Epos lesen. Zuerst sei an dessen Inhalt erinnert:

"Gilgamesch tyrannisiert die Bewohner seiner Stadt Uruk. Auf deren Klage hin veranlassen die Götter die Muttergöttin Aruru, den Enkidu als einen dem Gilgamesch gleichstarken Widerpart zu erschaffen. Enkidu wächst in tierhafter Lebensweise in der Steppe heran, wo er von einem Jäger aufgespürt wird. Dieser wendet sich voller Entsetzen über den wilden Tier-Menschen zunächst an seinen Vater, dann an Gilgamesch mit der Bitte um Hilfe. Auf dessen Rat führt der Jäger dem Enkidu aus Uruk eine Dirne zu, die ihn verführt und dadurch den Steppentieren entfremdet: Enkidu ist nun "wie ein Gott" (Kol iv 34) ... Da Enkidu in Gilgamesch einen Freund zu finden hofft, akzeptiert er den Vorschlag der Dirne, sich von ihr nach Uruk führen zu lassen, wo Gilgamesch bereits durch zwei ihm von seiner Mutter Ninsum gedeutete Träume auf sein Kommen vorbereitet worden ist."<sup>622</sup>

Gen 2 und die Erzählung von Enkidu haben gemeinsam: die Erschaffung eines Mannes, seine Gemeinschaft mit Tieren, die darauf folgende Begegnung mit einer Frau. Bei einem Vergleich von Gilgamesch-Epos und Gen 2-3 zeigt sich Vergleichbares, teils als Übereinstimmung, teils als Gegensatz.<sup>623</sup>

---

<sup>622</sup> K. HECKER in der Einleitung zum Gilgamesch-Epos (TUAT III 4, 671f).

<sup>623</sup> Die Übereinstimmungen und Gegensätze zwischen der letzten Fortschreibung von Gen 2-3 und dem Gilgamesch-Epos werden hier nur thetisch aufgelistet und nicht im Einzelnen diskutiert und begründet.

Eine Göttin erschafft Enkidu.	Gott erschafft den Adam
Er lebt unter Tieren.	Gott erschafft die Tiere und bringt sie zum Menschen
Enkidu schläft mit ihr 6 Tage und 7 Nächte.	Mann und Frau "essen" von der "Frucht"
Enkidu kommt zur Erkenntnis <sup>624</sup>	"Und sie erkannten"
Sie gibt Enkidu von ihren Kleidern und bringt ihn zu Gilgamesch.	Bekleidung der Menschen mit Feigenblättern. Gott macht Kleider.
Gilgamesch und Enkidu kämpfen mit Ungeheuern und Göttern.	Bearbeitung der Erde und Ehe/Fortpflanzung als Bestimmung der Menschen.
Gilgameschs vergebliche Suche nach dem Leben	Rückkehr zum Staub

In der Schlußfassung von Gen 2-3 führt (nach priesterlichem Verständnis) die Handlung von der Erschaffung des Mannes über die der Frau zur Gemeinschaft beider und ihrer Aufgabe, das Leben durch Arbeit zu erhalten und sich fortzupflanzen.<sup>625</sup> Wenn man bei den Verfassern der biblischen Erzählung Kenntnis des Gilgamesch-Epos voraussetzen darf, dann liegt die Folgerung nahe: Diese Handlung ist auch in kritischer Auseinandersetzung mit dem Gilgamesch-Epos konzipiert worden.<sup>626</sup>

---

<sup>624</sup> "In das Bewußtsein ... tritt Enkidu erst durch das Wirken der Schamchat." MAUL, Epos 158.

<sup>625</sup> Die Freundschaft zwischen Gilgamesch und Enkidu dagegen scheint homoerotisch oder homosexuell getönt zu sein. Vgl S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia*, 1989, S. 126 Fußnote 10: "All three metaphorical words used to describe Enkidu: 'word (?) of Anu', 'sky-bolt of Ninurta/Anu', 'axe' all may be puns on terms for cult personnel of uncertain sexual affinities who were found particularly in Uruk, associated with Ishtar's cult: *zikru/sekru*, *kiru/kezru*, and *hainnu/assinnu*." unter Hinweis auf A.D. KILMER, *Word Play in Gilgamesch*, in: *Zikir Šumim*, Festschrift for F.R. Kraus, ed K.R. VEENHOF, 1982, 128ff.

<sup>626</sup> Im Horizont von Gen 1 ist dies außerdem eine narrative Entfaltung des Segenswortes in Gen 1,28: Seid fruchtbar und mehret euch und machet euch die Erde untertan!

### Eine Parallele zur doppelten Bedeutung von *jd<sup>c</sup>*

Dieselbe doppelte Bedeutung wie *jd<sup>c</sup>* hat der indogermanische Stamm "gen\*". Das zeigen das lateinische <gignere>, <genus> und <cognoscere>, entsprechend die griechischen Äquivalente, sowie das deutsche <kennen> und <Kind>. Verständlich gemacht wird dies bei den Gebrüdern Grimm, Wörterbuch der deutschen Sprache V, 1878, 1719, wo darauf hingewiesen wird, daß "kann" der Form nach ein Präteritum sei, vgl z.B. beginnen — begann — begonnen. Damit stellt sich die Frage: "Was mag aber <kann>, als es noch praet. war, bedeutet haben?" Nach J. Grimm habe ein vorausgesetztes ahd. <kinnan> dem lat. <gignere> entsprochen, zu dem ein starkes Präteritum <kann> (lat.: genui) gehörte.

"Übersetzt man sich das aus der kahlen begriffswelt (in der man gewöhnlich solche fragen abmachen will) ins leben, so kämen <kann> (<genui>) und <kann> (<novi>) recht natürlich zusammen im munde eines vaters den kindern gegenüber, etwa bei der erbtheilung o.ä. <kann> zugleich <ich bin sein vater> und <ich kenne ihn>, d.h. ich erkenne ihn an, lasse ihn also zu als erbberechtigtes kind. auch im munde der mutter wäre es vielleicht ähnlich denkbar. wo gibt es denn ein völligeres kennen, als bei vater und mutter dem kinde gegenüber? und diesz kennen rührt ja eben vom zeugen und gebären her."

# Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach S. SCHWERTNER, Abkürzungsverzeichnis zur Theologischen Realenzyklopädie (TRE), Berlin — New York <sup>2</sup>1994.

R. ACHENBACH, Israel zwischen Verheißung und Gebot, Frankfurt am Main 1991

R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in atl. Zeit, ATD.E 8,1-2, Göttingen 1992

-, "Ihr werdet sein wie Gott" (Gen 3,5), in: Was ist der Mensch ...?, Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS H.W. WOLFF, Hg. F. CRÜSEMANN u.a., München 1992, 11-27; "Ihr werdet sein wie Gott". Gen 3,1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, WO 24, 1993, 89-111; jetzt in: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, BZAW 326, Berlin 2003, S. 23-47

Ph. S. ALEXANDER, The Fall into Knowledge: The Garden of Eden/Paradise in Gnostic Literature, in: A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical und Literary Images of Eden, ed P. MORRIS and D. SAWYER, JSOT Suppl 136, Sheffield 1992, 91-104

L. ALONSO-SCHÖKEL, "Motivos Sapenciales y di Alianza en Gen 2-3", Bib 43, 1962, 295-315; engl: "Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2-3, in: J.L. CRENSHAW ( Hg.), Studies in Ancient Israelite Wisdom, New York 1976, 468-480

A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Kleine Schriften I, München <sup>2</sup>1959, 278-332

-, Jerusalems Aufstieg, Kleine Schriften III, München 1959, 243-257

B.W. ANDERSON, A Stilistic Study of the Priestly Creation Story, in: Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology, Hg. G.W. COATS and B.O. LONG, Philadelphia 1977, 148-162

M. ARNETH, "Sonne der Gerechtigkeit", Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72, ZAR Beiheft 1, Wiesbaden 2000

-, Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte, FRLANT 217, Göttingen 2007

J. ASSMANN, Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990

-, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. Mit einem einführenden Essay von Heinrich Meier; Was ist Politische Theologie? - München: Cal Friedrich von Siemens Stiftung, 2. Aufl. 1995 (Reihe 'Themen', Bd. 52)

Augustinus, De civitate Dei. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm THIMME. Eingeleitet und kommentiert von Carl ANDRESEN, 1955

B.F. BATTO, Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition, Louisville 1992

A.I. BAUMGARTEN, The Phoenician History of Philo of Byblos, Leiden 1981

P. C. BEENTJES, The Book of Ben Sira in Hebrew, SVT 68, Leiden 1997

U. BERGES, Klagelieder, HthKAT, Freiburg 2002

J. BEGRICH, Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie, ZAW 50, 1932, 93-116

M. BERNETT/O. KEEL, Mond, Stier und Kult am Stadttor, OBO 161, Fribourg 1998

Ph.A. BIRD, Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung, in: Sünde und Gericht, JbTh 9, 1994, 3-24

- , To Play the Harlot, in: P.L. DAY, *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75-94
- J. BLENKINSOPP, Jonathan's Sacrilege (1 Sm 14,1-46), CBQ 26,1964, 423-49
- , The Pentateuch, New York 1992
- , P and J in Genesis 1:1-11:26: An Alternative Hypothesis, in: A.B. BECK u. a. (Hg.), *Fortunate the Eyes that See*, FS D.N. FREEDMAN, Grand Rapids 1995, 1-15
- , A Post-exilic lay source in Genesis 1-11, in: *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*. Herausgegeben von Jan Christian GERTZ, Konrad SCHMID und Markus WITTE, BZAW 315, Berlin 2002, 49-61
- E. BLUM, Urgeschichte, TRE 34, 436-45
- , Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin 1990
- , Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: G. EBERHARDT/Kathrin LIESS (Hg.), *Gottes Nähe im Alten Testament*, SBS 202, Stuttgart 2004, 9-29
- D. BONHOEFFER, Schöpfung und Fall, 1933; zitiert nach Dietrich Bonhoeffer Werke (Hg. E. Bethge u.a.), Bd. III, München 1989
- G. BOUWMAN, S.V.D., Die kennis von goed en kwaad en de compositie von Gen II-III, Bijdragen 15, 1954, 162-171
- G. BRAULIK,, Die Mittel deuteronomistischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1-40, AnBib 68, Rom 1978
- , Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, 1983, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, SABA 2, Stuttgart 1988, 219-230
- , Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums, 1991, in: *Studien zum Buch Deuteronomium*, SABA 24, Stuttgart 1997, 63-79
- , Literarkritik und die Einrahmung von Gemälden, 1989, in: G BRAULIK, *Studien zum Buch Deuteronomium*, SABA 24, Stuttgart 1997, 29-61
- C.H.W. BREKELMANS, Solomon at Gibeon, in: *Von Kanaan bis Kerala*, AOAT 211, Münster 1982, 53-59
- K. BUDDE, Die Biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5) untersucht, Gießen 1883
- , Die biblische Paradiesesgeschichte, BZAW 60, Gießen 1932
- , "Noch einmal die Paradiesesgeschichte", Die Christliche Welt 41, 1927, 10-19
- , Der Baum der Erkenntnis in der Paradiesesgeschichte, ZDMG 86, 1933, 101-110
- K. BUDDE und A. LODS, Ein Austausch zur Paradiesesgeschichte, ThBl 12, 1933, 1-10
- C. BULTMANN, Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes, BHTh 110, Tübingen 1999
- W. BURKERT, Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, Heidelberg 1984
- D.E. CALLENDER, Adam in Myth and History, HSS 48, Chico 2000
- C.M. CARMICHAEL, The Paradise Myth: Interpreting without Jewish and Christian Spectacles, in: *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical und Literary Images of Eden*, ed P. MORRIS and D. SAWYER, JSOT.S 136, Sheffield 1992, 47-63

- D. CARR, *The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, JBL 112, 1993, 577-595
- , *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996
- C. CLEMEN, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, MVAG 42,3, 1939
- I. CORNELIUS, *Paradise Motifs in the "Eschatology" of the Minor Prophets and the Iconography of the Ancient Near East. The Concepts of Fertility, Water, Trees and "Tierfrieden" and Gen 2-3*, JNSL XIV, 1988, 41-83,
- F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (Mass.) 1997
- F. CRÜSEMANN, "... er aber soll dein Herr sein" (Gen 3,16). *Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments*, in: (Hg.) F. CRÜSEMANN und H. THYEN, *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Gelnhausen 1978
- , *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten"*, in: *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. WOLFF, Hg. J. JEREMIAS und L. PERLITT, Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29
- , *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992
- S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia*, Oxford <sup>3</sup>2000
- F. DELITZSCH, *Commentar über die Genesis*, Leipzig <sup>4</sup>1872
- A. DIETERICH, *Mutter Erde*, Berlin <sup>3</sup>1925,
- M. DIETRICH: *Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden*, in: B. JANOWSKI und B. EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2001, dort 281-323.
- M. DIETRICH - O. LORETZ, *"Jahwe und seine Aschera"*, *Ugaritisch-biblische Literatur* 9, Münster 1992
- E.R. DODDS, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970
- C. DOHMEN, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62, Königstein <sup>1</sup>1987
- , *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, SBB 35, Stuttgart 1988, <sup>2</sup>1996
- J. DUS, *Zwei Schichten der biblischen Paradieserzählung*, ZAW 71, 1959, 97-113
- J. EBACH, *Die Paradiesgeschichte*, Wort und Antwort 35, 1994, 150-158
- , *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos*, Stuttgart 1979
- O. EIBFELDT, *Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfang des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung*, Darmstadt <sup>2</sup>1962
- H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit*, Stuttgart 1998
- I. ENGNELL, *"Knowledge" and "Life" in the Creation Story*, in: *Wisdom in Israel*, VTS 3, 1955, 103-119
- H.-J. FABRY, נחש, ThWAT V 384-97
- , נחשת, ThWAT V 397- 408
- , שׂוֹב, ThWAT VII 1118-76

- F.C. FENSHAM, Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah, ZAW 75, 1963, 155-175
- J. FICHTNER, AfO 16, 1952, 109-111, HUMBERT, Études
- K. FLASCH, Adam und Eva. Wandlungen eines Mythos, München 2004
- G. FOHRER, Das Buch Hiob, Gütersloh 1963
- W. FRANKENBERG, Rezension der ersten Auflage von GUNKELS Genesiskommentar, GGA 163, 1901, 677-706
- D.N. FREEDMAN/J. LUNDBLOM, בָּטָן, ThWAT I 616-20
- D.N. FREEDMAN und P. O'CONNOR, כִּרְיֹב, ThWAT IV 326-334
- C. FREVEL, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, BBB 94, 1-2, Weinheim 1995
- F. GARCIA-LÓPEZ, צִיָּה, ThWAT VI, 936-59
- T. GASTER, Myth, Legend, and Custom in the Old Testament, London 1969
- H. GENGÉ, Zum "Lebensbaum" in den Keilschriftkulturen, AcOr 33, 1971, 321-334
- A.R. GEORGE, The Day the Earth Divided: A Geological Aetiology in the Babylonian Gilgamesh Epic, ZA 80, 1990, 214-219
- , The Epic of Gilgamesh. A new Translation, Penguin Classics, London 2000
- , The Babylonian Gilgamesh Epic, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, Bd I und II, Oxford 2003
- E.S. GERSTENBERGER, 'Apodiktisches' Recht 'Todes'Recht? In: Gottes Recht als Lebensraum, FS H.J. BOECKER, Neukirchen-Vluyn 1993, 7-20
- J. C. GERTZ, Von Adam zu Enosch, in: Gott und Mensch im Dialog, Festschrift für Otto KAISER zum 80. Geburtstag, Hg. Markus WITTE, BZAW 345, Berlin 2004, 215-236
- H. GESE u.a., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10,2), Stuttgart 1970
- , Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, FS ELLIGER 1973, zitiert nach: H. GESE, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 99-112
- M. GÖRG, Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, BN 16, 1981, 42-59
- , Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, Wissenschaft und Weisheit 49, 1986, 81-98; zitiert nach: M. GÖRG, Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, Stuttgart 1992, 73-96
- , Geschichte der Sünde — Sünde der Geschichte. Gen 3,1-7 im Licht tendenzkritischer Beobachtungen, MThZ 41, 1990, 315-325
- , Erkenntnis (von Gut und Böse), NBL II 564f.
- , Tochter Pharaos NBL III 883f.
- R. GORDIS, The Significance of the Paradise Myth, AJSL 52, 1935/36, 86-94
- , The Knowledge of Good and Evil in the OT and the Qumran Scrolls, JBL 76, 1957, 123-138
- B. GOSSE, L'inclusion de l'ensemble Genèse — II Rois, entre la perte du jardin d'Eden et celle de Jérusalem, ZAW 114, 2002, 189-211

- F. GRAF, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996
- , Medea, the Enchantress from Afar: Remarks on a Well-Known Myth, in: Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art, edited by James J. CLAUSS and Sarah Iles JOHNSTON, Princeton 1997, 21-43
- H. GUNKEL, Genesis, Göttingen <sup>1</sup>1901, <sup>2</sup>1902, <sup>3</sup>1910, seitdem unverändert, <sup>9</sup>1977.
- , Babylonische und biblische Urgeschichte, Die Christliche Welt 17, 1903, 121-134
- W.W. HALLO, Lugalbanda Excavated, JAOS 103, 1983, 165-180
- F. HARTENSTEIN, Der Beitrag der Ikonographie zu einer Religionsgeschichte Kanaans und Israels, VuF 40, 1995, 74-85.
- , "Und sie erkannten, dass sie nackt waren ..." (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, EvTheol 65, 2005, 277-293
- J. JEREMIAS und F. HARTENSTEIN, "JHWH seine Aschera". "Offizielle Religion" und "Volksreligion" zur Zeit der klassischen Propheten, in: B. JANOWSKI und M. KÖCKERT (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, (VWGT 15), Gütersloh 1999
- G. HASAN-ROKEM, And God Created the Proverb, in: S. NIDITCH (Hg.), Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore, Semeia Studies, Atlanta 1990, 107-20
- M. HAUL, Das Etana-Epos, GAAL 1, Göttingen 2000
- K. HECKER, Das Gilgamesch-Epos, in: TUAT III 671-744
- R.S. HENDEL, "The Flame of the Whirling Sword": A Note on Genesis 3:24, JBL 104, 1985, 671-74
- J.G. HERDER, "Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen", in: Johann Gottfried Herder, Werke in zehn Bänden, Hg. G. Arnold u.a., Deutscher Klassiker Verlag (Bibliothek deutscher Klassiker 93), Band 5, Schriften zum Alten Testament, hg. von R. SMEND, 9-178; Frankfurt am Main 1993
- , "Älteste Urkunde des Menschengeschlechts", in: Johann Gottfried Herder, Werke in zehn Bänden, Hg. G. Arnold u.a., Deutscher Klassiker Verlag (Bibliothek deutscher Klassiker 93), Band 5, Schriften zum Alten Testament, hg. von R. SMEND, 9-178; Frankfurt am Main 1993
- S. HERRMANN, Die Königsnovelle in Ägypten und Israel, in: Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments, München 1986, 120-144.
- H. HERTEL, Schillers und Kants Wertung von Genesis 3, ThBl 20, 1941, 157-161
- D.R. HILLER, Treaty-Curses and Old Testament Prophets: Biblica et Orientalia 16, Rom 1964.
- F. HORST, Hiob, Neukirchen-Vluyn 1968
- C. HOUTMAN, Der Pentateuch, Kampen 1994
- P. HUMBERT, Die neuere Genesis-Forschung, ThR 6, 1934, 147-160, 207-228
- , Mythe de création et mythe paradisique dans le second chapitre de la Genèse, RHPPhR 16, 1936, 445-461
- , Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse, Neuchatel 1940
- J.-M. HUSSER, Entre mythe et philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2-3, RB 107, 2000, 232-259.
- F. HVIDBERG, The Canaanite Background of Gen. i-iii, VT 10, 1960, 285-294
- K.-J. ILLMANN, מוֹרֵת, ThWAT IV 768-786



- S. IZRE'EL, Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death, Mesopotamian Civilizations 10, Winona Lake 2001
- B. JACOB, Das erste Buch der Tora. Genesis. Übersetzt und erklärt von Benno Jacob, Berlin 1934, Nachdruck Stuttgart 2000
- T. JACOBSEN, The Investiture and Anointing of Adapa in Heaven, AJSL XLVI, 1929/30, 201-203  
 -, The Harps that once ... Sumerian Poetry in Translation, 1987  
 -, The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion, New Haven 1976
- B. JANOWSKI, Keruben und Zion, in: Ernten, was man sät (FS K. KOCH), 1991, 231-64, abgedruckt in: B. JANOWSKI, Gottes Gegenwart in Israel, 1993, 247-80  
 -, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Gott und Mensch im Dialog, Festschrift für Otto KAISER zum 80. Geburtstag, Hg. M. Witte, BZAW 345, 2004, 183-214
- K. JAROŠ, Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3, ZAW 92, 1980, 204-15
- E. JENNI, Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart 1992
- J. JEREMIAS, Liebe und Unterordnung? Zur Rolle der Geschlechter im Alten Testament, in: V. SCHUBERT (Hg.), Frau und Mann. Geschlechterdifferenzierung in Natur und Menschenwelt, Wissenschaft und Philosophie, Interdisziplinäre Studien Bd. 10, 1994, 97-121  
 -, Der Prophet Hosea, ATD 24,1, Göttingen 1983  
 -, Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekaprophetens, FAT 13, Tübingen 1996
- J. JEREMIAS und F. HARTENSTEIN, "JHWH und seine Aschera". "Offizielle Religion" und "Volksreligion" zur Zeit der klassischen Propheten, in: B. JANOWSKI und M. KÖCKERT, Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, (VWGT 15), Gütersloh 1999
- O. KAISER, Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit im Alten Testament und im frühen Judentum — im religionsgeschichtlichen Zusammenhang bedacht, in: ders. und E. LOHSE, Tod und Leben, Kohlhammer-Taschenbücher 1001, Stuttgart 1977, 7-80  
 -, Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, fzb 90, Würzburg 2000  
 -, Die alttestamentlichen Apokryphen, Eine Einleitung in Grundzügen, 2001  
 -, Die Schöpfungsmacht des Wortes Gottes, IkaZ 30, 2001, 6-17  
 -, Der Mythos als Grenzaussage, in: Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter. Symposium anlässlich des 75. Geburtstags von Otto KAISER, Hg. J. JEREMIAS, BZAW 296, Berlin 2001, 87-116  
 -, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT, (zitiert: GAT), Bd I-III (Göttingen 1993, 1998, 2003)
- I. KANT, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: IMMANUEL KANT, Werke in zehn Bänden, ed. W. WEISCHDEL, Darmstadt 1964, IX 33-50  
 -, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: IMMANUEL KANT, Werke in zehn Bänden, ed. W. WEISCHDEL, Darmstadt 1964, IX 53-61  
 -, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: IMMANUEL KANT, Werke in zehn Bänden, ed. W. WEISCHDEL, Darmstadt 1964, IX 83-102  
 -, (anonyme) Rezension von P. MOSCATI: Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen, 67tes Stück, 23. August 1771, S. 265f., in: IMMANUEL KANT, Werke in zehn Bänden, ed. W. WEISCHDEL, Darmstadt 1964, IX 767-769

- R.S. KAWASHIMA, *A Revisionist Reading Revisited: on the Creation of Adam and Then Eve*, VT LVI, 2006, 46-57
- O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich 1972
- , *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und Sach 4*, SBB 84/85, Stuttgart 1977
- , *Das Hohelied*, Zürcher Bibelkommentare, Zürich 1986
- , *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, OBO 122, Fribourg 1992
- , *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, in: *Ein Gott allein?*, ed. M. DIETRICH und M. KLOPFENSTEIN, Fribourg 1994, 269-306
- , *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I*, OBO. Series Archaeologica 13, Fribourg 1995
- , *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh*, JSOT Suppl 261, Sheffield 1998
- , *"Das Land der Kanaanäer mit der Seele suchend"*, ThZ 57, 2001, 245-261
- , *Die Herrlichkeiterscheinung des Königsgottes in der Prophetie*, in: H. IRSIGLER, *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, QD 209, Fribourg 2004
- O. KEEL — H. KEEL-LEU — S. SCHROER, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II*, OBO 88, Fribourg 1989
- O. KEEL/S. SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religion*, Fribourg 2002
- O. KEEL/C. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg <sup>1</sup>1992, <sup>4</sup>1998
- O. KEEL/M. KÜCHLER/Chr. UEHLINGER, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreisenführer zum Heiligen Land. Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Zürich und Göttingen 1984
- E. A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments*, NSK - AT 29, Stuttgart 1994
- , *Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14*, in: *Schriftauslegung in der Schrift*, FS für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag, ed. R.G. KRATZ, T. KRÜGER, K. SCHMID, BZAW 300, Berlin 2000, 73-84
- K. KOCH, *"Adam, was hast du getan?" Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur*, in: T. RENDTORFF (Hg.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982; Nachdruck: *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Band 3*, Neukirchen-Vluyn 1996, 181-217
- , *Alttestamentliche und altorientalische Rituale*, in: *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. RENDTORFF, 1990, 75-85
- , *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in: E. OTTO/E. ZENGER (Hg.) *"Mein Sohn bist du" (Ps 2.7)*, SBS 192, Stuttgart 2002

- M. KÖCKERT, Wie kam das Gesetz an den Sinai? in: *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, hg C. BULTMANN u.a. Göttingen 2002
- , *Mit der Bibel nach Babel im Vorderasiatischen Museum Berlin*, BThZ 21, 2004, 98-123
- K. KOENEN, Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen, ZAW 111, 1999, 353-372
- I. KOTTSIEPER, Bäume als Kultort, in: Ute NEUMANN-GORSOLKE/Peter RIEDE (Hg.), *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel*, Stuttgart 2002
- R.G. KRATZ, Israel als Staat und als Volk, ZThK 97, 2000, 1-17
- , *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000
- , *Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch*, in: *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*. Herausgegeben von Jan Christian GERTZ, Konrad SCHMID und Markus WITTE, BZAW 315, 2002, 295-323
- , *Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel*, ZThK 100, 2003, 147-162
- R.G. KRATZ/H. SPIECKERMANN, Art. Schöpfer/Schöpfung II. Altes Testament, TRE 30, 258-283
- M. KREBERNIK, Weinfelds Deuteronomiumskommentar, in: *Bundesdokument und Gesetz*, ed. G. BRAULIK, HBS 4, 1995, 27-36
- T. KRONHOM, תנ"ך, ThWAT V 680-689
- E. KUTSCH, Die Paradieserzählung Gen 2-3 und ihr Verfasser, in: *Studien zum Pentateuch: Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag*, ed G. BRAULIK, 1977, 9-24
- W.G. LAMBERT, Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia, BASOR 48, 1985, 435-451
- A. LAUHA, Kohelet, BKAT XIX, Neukirchen-Vluyn 1978
- C. VAN LEEUWEN, Meaning and Structure of Hosea X 1-8, VT 53, 2003, 367-378
- R.G. LEHMANN, Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit, OBO 133, Fribourg 1994
- O. LENDLE, Die "Pandorasage" bei Hesiod. Textkritische und motivgeschichtliche Untersuchungen, Würzburg 1957
- C. LEVIN, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993
- , Über den 'Color Hieremianus' des Deuteronomiums, in: T. VEIJOLA (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62, 1996, 107-126
- B. LEVINSON, "But You Shall Surely Kill Him!", in: *Bundesdokument und Gesetz*, ed. G. BRAULIK, HNS 4, 1995, 37-63
- , "Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen" (Dtn 13,1): Rechtsform und Hermeneutik in der Hebräischen Bibel, ZThK 103, 2006, 157-83
- E. LIPIŃSKI, Wisdom in Biblical Narrative, in: Isac Leo Seeligmann Volume. *Essays on the Bible and the Ancient World*, ed A. ROFÉ and Y. ZAKOWITCH, Jerusalem 1983, 39-55
- , Ršāfīm: From Gods to Birds of Prey, in: *Mythos im alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Hans-Peter MÜLLER zum 65. Geburtstag*, ed. A. LANGE u. a., BZAW 278, Berlin 1999, 255-259
- R. LIWAK, Bibel und Babel, BThZ 15, 1998, 190-233
- A. LODS und K. BUDDE, Ein Austausch zur Paradiesesgeschichte, ThBl 12, 1933, 1-10

- N. LOHFINK, Die Erzählung vom Sündenfall, in: Das Siegeslied am Schilfmeer, Frankfurt am Main 1965, 81-101
- , Gewalt als Thema alttestamentlicher Forschung, in: N. LOHFINK (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (Quaest. dispt. 96, Freiburg 1983) 15-50
- , "Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 91-155
- , Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitgesetzes. Zu Lev. 26, 9.11-13, in: Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 157-168
- , Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, in: Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 169-189
- , Art. שָׁמַר, ThWAT VIII 176-198
- , Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 125-142
- , Gab es eine deuteronomistische Bewegung? in: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20), Stuttgart 1995, 65-142
- A. A. MACINTOSH, Hosea, ICC, Edinburgh 1997
- W.K. MAHORY, Art. Soma, Encyclopedia of Religion (Hg. M. Eliade), Bd. 13, 414f.
- P. MAIBERGER, Adler, NBL I 32
- O. MARQUARD, Der angeklagte und entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen, Reclam 1981, 39-66
- S. MAUL, Der assyrische König — Hüter der Weltordnung, in: K. WATANABE (Hg.), Priests and Officials in The Ancient Near East, Heidelberg 1999, 201- 214
- , Der Sieg über die Mächte des Bösen. Götterkampf, Triumphrituale und Torarchitektur in Assyrien, in: T. HÖLSCHER (Hg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, München 2000, 19-46; abgedruckt in ZENGER (Hg.), Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im alten Orient, im Judentum und im Christentum, HBS 36, Freiburg 2003, 47-71.
- , Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert von Stefan M. Maul, München 2005
- J.L. MCKENZIE S.J., The Literary Characteristics of Genesis 2-3, ThSt 15, 1954, 541-72
- , Mythological Allusions in Ezek 28,12-18, JBL 75, 1956, 322-27
- G.E. MENDENHALL, The Shady Side of Wisdom. The Date and Purpose of Genesis 3, in: A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers, Hg. H.N. BREM u.a., Gettysburg Theological Studies IV, Philadelphia 1974, 319-334
- M.. METZER, Die Paradieserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette, APPP 16, Bonn 1959
- , Gottheit, Berg und Vegetation in vorderorientalischer Bildtradition, ZDPV 99, 1983, 54-94
- , Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament, in: T. RENDTORFF (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985
- , Der Weltenbaum in vorderorientalischer Bildtradition, in: Unsere Welt - Gottes Schöpfung, FS E. WÖLFEL, ed. W. HÄRLE u.a., Marburg 1992, 1-34
- , Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum, in: Zion - Ort der Begegnung, FS L. Klein, ed F. Hahn u.a., Bodenheim 1993, 503-529

- , Jahwe, der Kerubenthroner, die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthronen aus dem Libanon, in: "Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?", FS O. KAISER, ed I. KOTTSIEPER u.a., Göttingen 1994, 75-90
- K. MEULI, Scytica, in: Gesammelte Schriften, Hg. Th. GELZER, Basel 1975, 817-879
- J. MEUSZYŃSKI, Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalḫu (Nimrūd), BaF 2, 1981
- A. MICHEL, Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch, BZAW 257, Berlin 1997
- D. MICHEL, Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Gen 3, in: Menschwerdung Gottes - Vergöttlichung des Menschen, Hg. D. ZELLER, NTOA 7, Fribourg 1988, 61-87
- R.W.L. MOBERLY, "Did the Serpent Get it Right?" JThSt NS 39, 1988, 1-27
- J. MORGENSTERN, On Gilgames-Epic XI, 274-320. A Contribution to the Study of the Serpent in Semitic Mythology, ZA 29, 1914/15, 284-300
- P. MOSCATI, Von dem körperlichen wesentlichen Unterscheide zwischen der Structur der Thiere und der Menschen. Übersetzt von Johann Beckmann, Göttingen 1771.
- H.-P. MÜLLER, Erkenntnis und Verfehlung, Prototypen und Antitypen zu Gen 2-3 in der altorientalischen Literatur, 1982, Nachdruck in: Mythos, Kerygma, Wahrheit, BZAW 200, Berlin 1991, 68-87
- , Mythos als Gattung des archaischen Erzählens und die Geschichte von Adapa, AfO 29, 1983/84, 75-89
- , Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung, in: H.-P. MÜLLER (ed.), Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, Darmstadt 1991, 114-153
- , Gilgamesch-Epos und Altes Testament, in: Ernten, was man sät, FS K. KOCH, ed D.R. DANIELS, Neukirchen-Vluyn 1991, 75-99
- , Weisheitliche Deutungen der Sterblichkeit: Gen 3,19 und Pred 3,21; 12,7 im Licht antiker Parallelen, in: Mensch - Umwelt - Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels, Stuttgart 1992, 69-100
- , Kohelet und Amminadab, in: "Jedes Ding hat seine Zeit ...", FS D. MICHEL, BZAW 241, Berlin 1996, 149-65
- , Afrikanische Parallelen zu Gen III, VT 49, 1999, 88-108
- , Eva und das Paradies, in: Ex Mesopotamia et Syria Lux, Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag, ed. O. Loretz u.a., AOAT 281, Münster 2002, 501-510
- R. MÜLLER, Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik, FAT 2. Reihe, 3, Tübingen 2004
- B. MURMELSTEIN, Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre, WZKM 35, 1928, 243-275; 36, 1929, 51-86
- E. NIELSEN, Creation and the Fall of Man. A Cross-Disciplinary Investigation, HUCA XLIII, 1973, 1-22
- , Sur la théologie de l'auteur de Gn 2-4, in: De la Tôrah au Messie. Mélanges Henri Cazelles, Hg. M. CARREZ, J. DORÉ, P. GRELOT, Paris 1981, 55-63
- , ךַּז, ThWAT VI 284-97

- R. NORTH, חדרש, ThWAT II 759-780
- M. NOTH, "Die mit des Gesetzes Werken umgehen", in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 6, 1957, 155-171).
- , Könige, BKAT IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968
- H. Th. OBBINK, The Tree of Life in Eden, ZAW 46, 1928, 105-112
- P. O'CONNOR siehe D.N. FREEDMAN
- Ovid: Publius Ovidius Naso, Liebeskunst. Ars amatoria. Lateinisch - deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Niklas HOLZBERG, 1985
- Ovid, Metamorphosen, übersetzt und herausgegeben von M. VON ALBRECHT, Reclam 1360, 1994
- W. ORTHMANN, Der alte Orient, PKG 14, Berlin 1985
- E. OTTO, Theologische Ethik des Alten Testamentes, Stuttgart 1994
- , Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: "Jedes Ding hat seine Zeit ...", FS D. MICHEL, Hg. A.A. DIESEL, BZAW 241, Berlin 1996, 167-192
- , Treueid und Gesetz, ZAR 2, 1996, 1-52
- , Woher weiß der Mensch um Gut und Böse?, in: Recht und Ethos im Alten Testament, Gestalt und Wirkung, FS H. SEEBASS, ed. S. BEYERLE u. a., Neukirchen-Vluyn 1999
- , Das Deuteronomium, BZAW 284, Berlin 1999
- H.R. PAGE, The Myth of Cosmic Rebellion, VTS 65, Leiden 1966
- E. PAGELS, The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom, HTR 78, 1985, 67-95
- S. PARPOLA, The Murderer of Sennacherib, in: B. ALSTER (Hg.), Death in Mesopotamia, Mesopotamia 8 (Copenhagen 1980), 171-182
- , The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy, JNES 52, 1993, 161-208
- L. PERLITT, Anklage und Freispruch Gottes, in: Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994, 20-31
- , Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium, in: Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994, 97-108
- H. PFEIFFER, Der Baum in der Mitte des Gartens, Teil I: ZAW 112, 2000, 487-500; Teil II: 113, 2001, 2-16
- O. PLÖGER, ארצה, ThWAT I 95-105
- , Sprüche Salomos (Proverbia), BKAT XVII, Neukirchen-Vluyn 1984
- K.-F. POHLMANN, Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel), Kapitel 1-19, ATD 22,1, Göttingen 1996
- , Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel), Kapitel 20-48, ATD 22,2, mit einem Beitrag von Th. RUDNIG, Göttingen 2001
- B.N. PORTER, Sacred Trees, Date Palms, and the Royal Persona of Ashurnasirpal II, JNES 52, 1993, 129-139
- J.N. POSTGATE, Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad, in: J.M. SASSON (Hg.), Civilizations of the Ancient Near East, 1995, I 395-411
- W.H. PROPP, Eden Sketches, in: W. PROPP, B. HALPERN, D.N. FREEDMAN, The Hebrew Bible and Its Interpreters, Winona Lake 1990, 189-203

- A. DE PURY, Gemeinschaft und Differenz, in: Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel. Hg. B. JANOWSKI u.a., Neukirchen-Vluyn 1993, 112-149
- , Gottesname, Gottesbezeichnung, Gottesbegriff, in: Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion. Herausgegeben von Jan Christian GERTZ, Konrad SCHMID und Markus WITTE, BZAW 315, Berlin 2002, 25-47
- G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen <sup>1</sup>1949, Neubearbeitung <sup>9</sup>1972
- , Theologie des Alten Testaments I, München <sup>4</sup>1962; II, München <sup>4</sup>1965
- , Das formgeschichtliche Problem im Hexateuch, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1958
- , Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1-14, EvTh 31, 1971, 579-608.
- K. RADNER, Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung, SANTAG 8, Wiesbaden 2005
- B. REICKE, The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise, JSS 1, 1956, 193-201
- W. REISER, Die Verwandtschaftsformel in Gen 2,23, ThZ 16, 1960, 1-4
- R. RENDTORFF, Das überlieferungsgeschichtliche Problem im Pentateuch, BZAW 147, Berlin 1977
- W. RICHTER, Urgeschichte und Hoftheologie, BZ 10, 1966, 96-105
- M. ROSE, 5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze, Zürcher Bibelkommentare AT 5.1, Zürich 1994
- L. ROST, Noah, der Weinbauer. Bemerkungen zu Genesis 9,18ff., in: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 169-178
- D. ROTTZOLL, Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3), ZAW 109, 1997, 481-499; Teil 2 Die ältere Schöpfungserzählung ZAW 110, 1998, 1-15
- Th. RUDNIG: K.-F. POHLMANN, Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel), Kapitel 20-48, ATD 22,2, mit einem Beitrag von Th. RUDNIG, Göttingen 2001
- L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, fzb 70., Freiburg 1992
- U. RÜTERSWORDEN, Bundestheologie ohne בְּרִית?, ZAR 4, 1998, 85-99
- W. SALLABERGER, "Den Göttern nahe — und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers" in: Franz-Reiner ERKENS (Hg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin 2002, dort 85-98
- F. SBORDONE: Physiologus. Edidit F. Sbordone. Rom 1936
- J. SCHARBERT, Quellen und Redaktion in Gen 2,4b-4,16, BZ NF 18, 1974, 45-64
- , אָר, ThWAT I 437-451
- , Noch einmal zur Vorgeschichte der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24), BN 76, 1993, 43-53
- K. SCHEFOLD, Frühgriechische Sagenbilder, München 1964
- F. Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde. Uebergang des Menschen zur Freiheit und Humanität, in: Schillers Werke, Nationalausgabe, Hg. L. BLUMENTHAL und B. VON WIESE, Bd. XVII 1, Weimar 1970, 398-413
- K. SCHMID, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999

- , Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte, in: Schriftauslegung in der Schrift, FS für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag, ed. R.G. KRATZ, T. KRÜGER, K. SCHMID, BZAW 300, Berlin 2000, 1-22
- , Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32-34 in seinen Kontexten, in: M. KÖCKERT/E. BLUM (Hg.), Gottes Volk am Sinai, Gütersloh 2001, 9-40
- , Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114, 2002, 21-39
- H. SCHMIDT, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, SgV 154, Tübingen 1931
- W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1-2,4a, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1964; mit einem Anhang zu Gen 2,4b-3,24: <sup>2</sup>1968; <sup>3</sup>1973
- E. SCHMITT, Art. Nahrung/Nahrungsaufnahme, in HrwG IV 207
- H.-C. SCHMITT, Die Hintergründe der "neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50, in ders., Theologie und Prophetie im Pentateuch. Gesammelte Schriften, ed. U. SCHORN und M. BÜTTNER, BZAW 310, Berlin 2001, 89-107
- , Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel, in: J. MEHLHAUSEN (Hg.), Pluralismus und Identität, VWGT 8, Gütersloh 1995, 259-278
- O. SCHÖNBERGER, Physiologus, Griechisch/Deutsch, Reclam 18124, 2001
- W. SCHOTTROFF, Der israelitische Fluchspruch, WMANT 30, Neukirchen-Vluyn 1969
- S. SCHROER, In Israel gab es Bilder, OBO 74, Fribourg 1987
- , Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: O. KEEL/H. KEEL-LEU/SILVIA SCHROER, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel Band II, OBO 88, Fribourg 1989, 89-207
- , Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: Jerusalem — Texte, Bilder, Steine. ... Hg. M. KÜCHLER und C. UEHLINGER, NTOA 6, Fribourg 1987, 201-225
- , Lebensbaum, NBL II 602f.
- A. SCHÜLE, Made in the 'Image of God': The Concepts of Divine Images in Gen 1-3, ZAW 117, 2005, 1-20
- H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, Freiburg 1989
- H. SCHULZ, Das Todesrecht im Alten Testament, BZAW 114, Berlin 1969
- F. SCHWALLY, Die biblischen Schöpfungsberichte, ARW 9, 1906, 159-175
- H. SEEBASS, Pentateuch, TRE 26, 185-209
- , Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996
- O. SEEL, Der Physiologus, übertragen und erläutert von Otto Seel, Zürich <sup>2</sup>1967
- G. SELLIN, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15, FRLANT 138, Göttingen 1986
- J. VAN SETERS, The Creation of Man and The Creation of the King, ZAW 101, 1989, 333-342
- , Prologue to History, The Yahwist as Historian in Genesis, Zürich 1992.
- , The Theology of the Yahwist. A Preliminary Sketch, in: "Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?", Hg. I. KOTTSEPER u. a., FS Otto KAISER, Göttingen 1994, 219-228
- Å. SJÖBERG, Eve and the Chameleon, in: In the Shelter of Elyon, Studies Ahlström, Sheffield 1985, 217-22



- J.-L. SKA, "Je vais lui faire un allié qui soit son homologue" ( Gn 2,18). A propos du terme *‘ezer* — ‘aide’, *Biblica* 65, 1984, 233-238
- R. SMEND, *Elemente des alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, Zürich 1968
- , *Das Gesetz und Völker*, in: *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*. Herausgegeben von Hans Walter WOLFF, München 1971, 494-509
- , *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThW 1, Stuttgart <sup>4</sup>1989
- , *Johann Gottfried Herder. Schriften zum Alten Testament*, Bd. 5, in: *Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden*, Hg. G. Arnold u.a., Deutscher Klassiker Verlag (Bibliothek deutscher Klassiker 93), Frankfurt am Main 1993
- , *Karl BUDDE (1850-1935)*, in: ( Hg.) S. E. BALENTINE u.a., *Language, Theology, and the Bible. Essays in Honour of James Barr*, Oxford 1994, 351-69
- The Chaldean Account of Genesis. Containing the Description of the Creation, the Fall of Man, the Deluge, the Tower of Babel, the Times of the Patriarchs, and Nimrod; Babylonian Fables, and Legends of the Gods; from the Cuneiform Inscriptions.* By George SMITH, London 1876
- George Smith's Chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen anderen Fragmenten ältesten babylonisch-assyrischen Schriftthums.* Autorisierte Übersetzung von Hermann Delitzsch. *Nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Dr. Friedrich DELITZSCH*, 1876
- W. VON SODEN, *Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel*, in: *Symbolae biblicae et mesopotamicae F.M.Th. de LIAGRE BÖHL dedicatae*, ed. M. A. BEEK et alii, Leiden 1973, 349-358; nachgedruckt in: *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden*, Hg. H.-P. MÜLLER, BZAW 162 Berlin 1985, 165-173
- , *Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?* WO 7, 1973/74, 228-240; nachgedruckt in: *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden*, Hg. H.-P. MÜLLER, BZAW 162, Berlin 1985, 174-186
- , *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt 1985
- J.A. SOGGIN, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997
- E.A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation and Notes*, AB 1, New York 1964
- H. SPIECKERMANN, *Ambivalenzen, Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f*, in: *Verbindungslinien*, FS W.H. SCHMIDT, Neukirchen-Vluyn 2000, 363-376; Nachdruck in: H. SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel, Studien zur Theologie des Alten Testamentes*, FAT 33, Tübingen 2001, 49-61
- T. STÄUBLI (Hg.), *Bibel und Orient im Original. 72 Einsichten in die Sammlungen der Universität Freiburg Schweiz*, Projekt BIBEL+ORIENT MUSEUM, Freiburg Schweiz 2007
- O.H. STECK, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24*, *Biblische Studien* 60, 1970; nachgedruckt in: *Wahrnehmungen Gottes im AT. Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 9-116
- , *Genesis 12, 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in: *Wahrnehmungen Gottes im AT. Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 117-148
- H.U. STEYMANS, *Eine assyrische Vorlage für Dtn 28,20-44*, in: G. BRAULIK (ed), *Bundesdokument und Gesetz*, HBS 4, Freiburg 1995, 119-141

- , Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, OBO 145, Fribourg 1995
- , Psalm 89 und der Davidsbund, ÖBS 27, Frankfurt am Main 2005
- H.J. STOEBE, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, ZAW 65, 1953, 188-204
- M. STOL, De bodschap van het Gilgamesj epos, Akkadica 23, 1981, 1-22
- F. STOLZ, Art. Paradies, TRE 25, 708f.
- T. STORDALEN, Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature, Contributions to Biblical exegesis and Theology 25, Leuven 2000
- K.A. TÅNGBERG, "I am like an evergreen fir; from me comes your fruit". Notes on Meaning and Symbolism in Hosea 14,9b (MT), SJOT, 1989, 81-93
- P. THIEME, Nektar, in: R. SCHMITT (Hg.), Indogermanische Dichtersprache, Darmstadt 1968, 102-112
- , Ambrosia, in: R. SCHMITT (Hg.), Indogermanische Dichtersprache, 1968, 113-132
- J.H. TIGAY, The Evolution of the Gilgamesh Epic, Philadelphia 1982
- Ph. TRIBLE, God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia 1978
- C. UEHLINGER, Weltreich und "eine Rede". Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauernzählung (Gen 11,1-9), OBO 101, Fribourg 1990
- C. UEHLINGER mit O. KEEL, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, <sup>1</sup>1992, <sup>4</sup>1998
- A. UNGNAD, Die Paradiesebäume, ZDMG 79, 1925, 111-118
- T. VEIJOLA, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Helsinki 1977
- J. VERMEYLEN, Le récit du paradis et la question des origines du pentateuque, Bijdragen 41, 1980, 230-250
- , Au commencement. Une lecture de Genèse 1-11. Pro manu scripto. Centre d'Études Théologiques et Pastorales. Rue de la Linière 14, Bte 38. 1060 Bruxelles, 1990
- , La formation du Pentateuque. Bref historique de la recherche et essai de solution cohérente, 1990
- H.N. WALLACE, The Eden Narrative, Harvard Semitic monographs 32, Atlanta 1985
- W. WARNING, Terminologische Verknüpfungen in der Urgeschichte, ZAW 114, 2002, 262-269
- K. WATANABE, Lebenspendende und todbringende Substanzen in Altmesopotamien, Baghd. Mitteil. 25, 1994, 579-596
- P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin 1977
- , Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (Gen 1,1-2,4\*), in: Ex Mesopotamia et Syria Lux, Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag, Hg. O. Loretz u.a., AOAT 281, Münster 2002, 803-843
- H. WEIPPERT, Die Prosareden des Jeremia, BZAW 132, Berlin 1973
- , Palästina in vorhellenistischer Zeit, Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, Band 1, München 1988
- , Schöpfer des Himmels und der Erde, Ein Beitrag zu Theologie des Jeremiabuches, SBS 102, Stuttgart 1981

- M WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus, in: J. ASSMANN (Hg.), Kultur und Konflikt, Edition Suhrkamp NF 612, Frankfurt am Main 1990
- , Schöpfung am Anfang oder Anfang der Schöpfung. Noch einmal zu Syntax und Semantik von Gen 1,1-3, ThZ 60, 2004, 5-22
- J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin <sup>4</sup>1963
- , Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin <sup>6</sup>1905
- P. WELTEN, Art. Baum in BRL, ed. K. GALLING, Tübingen <sup>2</sup>1977, 34-36
- G.J. WENHAM, Genesis 1-15, WBC 1, Waco 1987
- M.L. WEST, The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Gereek Poetry and Myth, Oxford 1997
- C. WESTERMANN, Genesis 1-11, BKAT 1/1, Neukirche-Vluyn 1974
- G. WIDENGREN, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala 1951
- C. WILCKE, Familiengründung im alten Babylonien, in: E.W. MÜLLER, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, Historische Anthropologie 3, Freiburg 1985
- , Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen *Atram-hasis*-Epos, in: A. JONES (Hg.), Weltende: Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft, Wiesbaden 1999, 63-112
- , Vom Wesen des Menschen in altorientalischer Mythologie, in: J. STAGL und W. REINHARD (Hg.), Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen, Veröffentlichungen des "Instituts für historische Anthropologie e.V." Bd. 8, Wiesbaden 2005, 235-251
- Th. WILLI, Die Funktion der Schlußsequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Festschrift für S. Herrmann, Hg. R. LIWAK, Stuttgart 1991, 429-444
- I. WILLI-PLEIN, Sprache als Schlüssel zur Schöpfung, ThZ 51, 1995, 11-17
- I. WINTER, The Program of the Throneroom of Assurnasirpal II, in: Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Charles Kylre Wilkinson, ed. P.O. HARPER and H. PITTMAN, New York 1983, 15-32
- U. WINTER, Der 'Lebensbaum' in der altorientalischen Bildsymbolik, in: H. SCHWEIZER (Hg.), "... Bäume braucht man doch", Sigmaringen 1986
- , Der Lebensbaum im Alten Testament und die Ikonographie des stilisierten Baumes in Kanaan/Israel, in: Ute NEUMANN-GORSOLKE/Peter RIEDE (Hg.), Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel, Stuttgart u. a., 2002, 138-162
- M. WITTE, Die biblische Urgeschichte, BZAW 265, Berlin 1998
- E. van WOLDE, Words become Worlds. Semantic Studies of Gen 1-11, Biblical Interpretation Series 6, Leiden 1994
- H.W. WOLFF, Hosea, BK XIV/1, Neukirchen-Vluyn 1961
- , Amos, BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969
- E. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Könige, ATD 11,1, Göttingen 1977
- N. WYATT, Interpreting the Creation and Fall Story in Gen 2-3, ZAW 93, 1981, 10-21
- E. ZENGER, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte, SBS 112 Stuttgart <sup>2</sup>1987

- E. ZENGER u.a., Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer Studienbücher Theologie, Stuttgart 2004
- A. ZGOLL, Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit im alten Orient, *Saeculum* 54, 2003, 1-11
- W. ZIMMERLI, 1. Mose 1-11. Die Urgeschichte, *Zürcher Bibelkommentare*, 1943, Zürich 31967
- W. ZWICKEL, Die Tempelquelle Ezechiel 47, *Ev Theol* 55, 1995, 140-154
- , Zur Symbolik der Pflanzen im salomonischen Tempel, in: Ute NEUMANN-GORSOLKE/Peter RIEDE (Hg.), *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel*, Stuttgart 2002, 194-221
- , *Der salomonische Tempel*, Mainz 1999

## Verzeichnis der Abbildungen und ihrer Quellen

- Abb. 1 Siegelamulett aus Megiddo, KEEL/UEHLINGER, Göttinnen Abb. 231 a
- Abb. 2 Kuntillet 'Ağrūd, Malerei auf Pithos A, KEEL/UEHLINGER, Göttinnen Abb. 219
- Abb. 3 Sarkophag des 'Aḥīrōm von Byblos, WEIPPERT, Palästina Abb. 4.29 (S. 468)
- Abb. 4 Elfenbeinplatte aus Megiddo, KEEL, Herrlichkeitserscheinung Abb. 3
- Abb. 5 Sphingenthron aus dem Libanon, METZGER, Kerubenthroner, Abb. 1
- Abb. 6 Sieg über die Keruben, Dor, KEEL/UEHLINGER, Göttinnen Abb. 283
- Abb. 7 Elfenbeinrelief aus Mīnet el Bēdā, METZER, ZDPV 99, 54-94 Abb. 1
- Abb. 8 Bronzeständer, SCHROER, Bilder Abb. 5
- Abb. 9 Krugmalerei, SCHROER, Bilder Abb. 6
- Abb. 10 Tonmodell, SCHROER, Bilder Abb. 8
- Abb. 11 Salblöffel, Hazor, KEEL/UEHLINGER, Göttinnen Abb. 214
- Abb. 12 Kultständer aus Pella, KEEL/UEHLINGER, Göttinnen Abb. 186
- Abb. 13 Tanz um Baum, Skaraboid, SCHROER, Zweiggöttin Abb. 25
- Abb. 14 Tanz um Baum, Skaraboid, SCHROER, Zweiggöttin Abb. 26
- Abb. 15 Tanz um Baum, Skaraboid, KEEL, OBO. Series Archaeologica 13, Ahsib 160
- Abb. 16 Uräus auf einer Papyrusdolde, Ägypten, STÄUBLI 23
- Abb. 17 "Sündenfallzylinder", G. Smith, Chaldäische Genesis, Abb. 87
- Abb. 18 Vasenbild, Der verjüngte Bock, Umzeichnung von Hardy Maass

## Register der Zitate (in Auswahl)

Gen	1Kön	Hi	<i>Zitate aus anderen antiken Werken</i>
1, 3: 4	2, 37.42: 135	1, 21: 123, 125f.	
1, 27: 129	3, 4-15: 103, 108, 164	15, 8: 70, 164	
1, 28: 164, 215	6, 29-35: 92f.		Henoch 25:
4, 1-17: 174			113
6, 3: 24, 135, 177f.	2Kön	Prov.	Gilgamesch-Epos
20, 3: 178	18, 4: 146	3, 18: 113	I 29-35: 107
		10, 11: 113	XI 295-300: 76
Ex	Jes	11, 30: 113	XI 305-307: 192
10, 28: 135	40, 31: 114	12, 15: 154	XI 312: 77
14: 161		13, 12: 113	
19, 6: 210f.	Ez	13, 14: 113	ARM XXVIII, 145: 78
24: 210, 212	19, 1-9: 107	14, 27: 113	
24, 4f.9-11: 210	24,25: 135	15, 4: 113	ABL
32: 210-212	28, 1-10: 180	16, 22: 113	455: 77
32,34: 135	28, 12-19: 24, 37, 53, 56, 70, 99-101, 111, 164, 180	21, 31: 109	771, 5-7: 191, 193
32-34: 211		25, 4f.: 109	VTE § 56, 490-492: 196
Num		Koh	Adapa, Fragment B 61-65: 197
25, 1-5: 210-212	31, 2-13: 105	2, 4-6: 186f.	
	33, 12: 135	4, 9: 129	Philo Byblius, bei Eusebius, Praep. evang. I 10,46-48: 202f.
Dtn	47, 12: 113	Cant 4, 16: 160, 165	Ovid ars am. III 73f., 77f.: 204
12, 8: 154	Hos		Cicero, Tusc. Disp. 3, 69: 204
21, 16: 135	10, 8: 139	Sir 40, 1: 123-126	
28, 15-19: 137-139	14, 9: 90, 140, 179		
30, 15.19: 138, 182	Am 3,14: 135	Sap Sal 2, 24: 135	
Ri	Ob 12: 135	Joh	
17, 6: 154f.		3,4: 127	
21, 25: 154f.	Nah 2, 4: 135	3, 14: 202	
Ruth 4,5: 135	Ps	1Kor 15: 3	
	23, 5: 195		
1Sam 14, 24.44: 60, 138f., 181	36, 10: 113		
	103, 5: 114		

## Namen- und Sachregister (in Auswahl)

- Adapa 82, 88, 112, 184, 196f.  
 Ägypten 103, 108, 116  
 Ahiram 93f.  
 Ambivalenz 1, 47, 58, 157f.  
 Amphibolie 162, 165  
 Arbeit, vergeltliche 137-140  
 Aschera 92, 143, 143, 145f.  
 Assurnasirpal 104, 116  
 Atram-hasis 88, 103, 116, 118  
 Aufklärung 4-11, 59, 166f.  
 Augustinus 3-5, 8, 11, 166f., 177  
 Auslegung 16, 18f., 31, 119, 136, 165  
 Androgyn 129  
 Babylonien 39, 56f., 61, 63, 105, 107, 113,  
 169-171, 188-198, 214f.  
 Baum: in der Mitte des Gartens 24f., 67f.,  
 89-96, 143-145; als Repräsentant des  
 Königs und des Gottes 90-96; als Mittel  
 der Verjüngung 80-82  
 Bekleidung (לבוש) 159f.  
 Berühren (נגע) 106, 133f.  
 Brecht 8  
 Chamäleon 111  
 dea genetrix bzw. nutrix 141-145, 152f.,  
 160, 177  
 Dornen und Disteln 139, 164,  
 Duft 113, 192f.  
 Erkenntnis 3-22, 80-86, 153-156, 166,  
 183f.  
 Erschaffung aus der Rippe 128f.  
 Exil 31, 61, 149  
 felix culpa 10  
 Fluch 136-140, 147, 177-182  
 Frevler 109, 208  
 futility curse 137  
 Gebieten (צוה) 133f.  
 Geburt aus der Erde 123-129  
 Gesetz 153-155  
 Gilgamesch 39, 51, 72-79, 107, 115-117,  
 188-198, 214f.  
 Gnosis 88, 166f.  
 Goethe 79  
 Götter, andere 123f., 141-148  
 Gott/Götter (אלהים) 81f.  
 gut und böse (טוב ורע) 80-82, 153f.  
 Hervorgehen (יצא) und Zurückkehren (שוב)  
 124-126  
 Herz, weises 108f.  
 Hiob 125f., 139  
 Jahwist 119  
 Jungbrunnen 189  
 Kant 3-11, 14, 18, 58-60  
 Keruben 91-96, 208  
 Kleidung (לבוש) 85, 159-162, 165, 215  
 klug und nackt (ערום) 82-86, 118  
 König 104-111, 115-117  
 Koordination, gespaltene 87  
 Kuntillet 'Ağrūd 91f.  
 Lebenskraut 73, 78, 113, 188-198  
 Kultzentralisierung 147, 154  
 Landbesitz 149, 155  
 Lebensbaum 87, 89, 95, 100, 112f., 183f.  
 Löwe 91f., 105, 107  
 Lugalbanda 107, 190  
 Marduk 56, 118  
 Mühsal 136, 155  
 Mausern der Vögel 114, 204  
 Medea 205-207  
 Megiddo 91, 93, 115, 142f.  
 Messias 4, 166  
 Monophysitismus 124  
 Mutter alles Lebendigen 122-129  
 Mythos 117f., 161, 169, 188f.  
 Namensgebung 122  
 Nechuschtan 146, 208  
 Nietzsche 17f.

- Odysseus 63  
 "Paradiesgeschichte" 35-37, 70, 86, 97-102, 117f.; "bäuerliche Paradiesgeschichte" 149, 153, 162, 182, 210  
 Pentateuch 119-121, 147, 153  
 Priesterschrift 119-129, 132, 161  
 Prometheus 13, 17, 31 33, 88, 205  
 Recht, apodiktisches 135, 179  
 Redaktionsgeschichte 23, 38-50  
 retardatio 75  
 Salomo 103, 108, 164  
 Samaria 92  
 Scham (שׁוּם) 159f.  
 Schiller 3, 8, 10f., 14  
 Schlange 72-86, 114, 146, 199-208  
 Schöpfung 122-129, 151f.,  
 Sinuhe 116  
 Sündenfall 1f., 4, 16-20, 161, 166f., 171  
 Tod als Strafe 135, 138-140, 177-182  
 Trickster 89  
 Überlieferungsgeschichte 23, 31-38, 50f.,  
 Überschreibung 147-150, 164  
 Uräus 146  
 Verbot, in doppelter Fassung 133-135  
 Verfremdung 8  
 Verjüngung 72-99, 114  
 Verwandtschaftsformel 130  
 Vögel 114  
 Weisheit des Königs 108  
 Wilde 79  
 Wissensstoffe 114  
 Wortspiel 82-86, 159f.  
 Zimri-Lim 78  
 Zurückkehren (שׁוּב) siehe Hervorgehen

## Register der modernen Autoren

- Albertz 21f., 252  
 Alexander 167  
 Alonso-Schökel 41, 147, 154  
 Alt 135  
 Anderson 120  
 Arneth 16, 85, 209, 211  
 Assmann 210  
 Batto 129  
 Baumgarten 56, 202f.  
 Beentjes 124  
 Berges 108  
 Begrich 23, 26-37, 43, 69, 171  
 Bird 37, 73, 84f., 124  
 Blenkinsopp 73, 147  
 Blum 1, 12, 15, 31, 42f., 55, 59-61, 116, 120, 128, 130, 210-212  
 Bonhoeffer 16-20, 31, 69  
 Bouwman 20f.  
 Budde 9-15, 18-20, 23-27, 29-34, 37-41, 44, 47, 55, 58, 67f., 80, 82, 87f., 101f., 133, 135, 153, 171, 173f., 175, 177-180, 183f.  
 Burkert 193, 205  
 Callender 134  
 Carr 43  
 Clemen 202  
 Cornelius 138  
 Cross 120  
 Crüsemann 37, 46, 106  
 S. Dalley 88, 215  
 Delitzsch, Franz 10  
 Delitzsch, Friedrich 169  
 Dieterich 127  
 Dohmen 40-42, 159, 185, 187, 211

- Dus 33  
 Ebach 56, 202  
 Eißfeldt 27  
 Fabry 73, 80, 82, 126, 129, 146  
 Fichtner 30  
 Flasch 4  
 Fohrer 125  
 Frankenberg 177  
 Freedman 92, 126  
 Frevel 146  
 Garcia-López 134  
 Gaster 73  
 Genge 89, 188  
 George 74-77, 112, 115, 188, 192, 205  
 Gerstenberger 181  
 Gertz 26, 38, 47f., 88, 120, 128  
 Gese 29f., 39-41, 43, 87, 95, 99, 202  
 Görg 104, 127, 155, 184, 200  
 Graf 206  
 Gunkel 10-15, 17, 20, 23, 25-31, 33-35,  
     38-40, 43, 45, 52, 55f., 63, 68f., 82, 88,  
     111, 113, 126, 136, 158, 160, 171,  
     173f., 177-180  
 Hallo 190  
 Hartenstein 51, 91-93, 95, 134, 159, 208  
 Hasan-Rokem 130  
 Haul 89, 145, 188  
 Hecker 214  
 Hendel 95  
 Herder 5-7, 69  
 Horst 125f.  
 Humbert 15, 20, 23, 26f., 29-34, 37, 39, 41,  
     43, 50, 101, 175, 185, 213  
 Husser 48f., 73, 157, 185  
 Hvidberg 51, 54, 146  
 Illmann 60  
 Izre'el 196f.  
 Jacob 82, 123, 136, 159  
 Jacobsen 55, 73-75, 195  
 Janowski 104  
 Jenni 135  
 Jeremias 90, 92, 104, 139  
 Kaiser 1, 15, 19f., 38, 50, 59f., 108, 122-  
     124, 166  
 Kawashima 65, 129  
 Keel 91-93, 114, 126f., 141, 143, 145f.,  
     160, 202  
 Knauf 161  
 Koch 8, 108, 136, 166  
 Köckert 210  
 Koenen 73  
 Kottsieper 90, 186  
 Kratz 44, 46-48, 50, 58, 83, 185, 210  
 Krebernik 127, 194  
 Kronhom 114  
 Kutsch 56  
 Lambert 112, 127  
 Lehmann 171  
 Lendle 128  
 Levin 43-48, 50, 120f., 131, 181, 185  
 Lipiński 72, 81, 88, 96, 102, 107, 114  
 Liwak 53, 171, 184  
 Lods 13, 15, 30, 44  
 Lohfink 1 73 147 149  
 Loretz 54  
 Macintosh 139  
 Mahory 193  
 Maiberger 114  
 Marquard 10  
 Maul 74f., 93, 107, 112, 115, 192-194,  
     197, 215  
 McKenzie 28, 36  
 Metzger 6, 92f., 95, 141  
 Meuli 193  
 Michel, A. 40, 87f.  
 Michel, D. 52  
 Moberly 181f.  
 Morgenstern 72f., 102, 114, 203  
 Moscatti 5f.  
 Müller, H.-P. 73, 81, 85, 88, 122, 124,  
     126, 160, 163, 185f.  
 Müller R. 106  
 Murrelstein 129  
 Nielsen 20, 38, 81, 90, 96  
 North 114



- Noth 108  
 Obbink 96, 179  
 O'Connor 92  
 Otto 1, 52, 57, 117, 119-121, 132, 147, 211  
 Pagels 4, 167  
 Parpola 116  
 Perlitt 155  
 Pfeiffer 1, 26, 46, 48, 50f., 187  
 Plöger 84, 109, 122  
 Pohlmann 105, 107, 113  
 Postgate 115, 117  
 Propp 1  
 de Pury 57  
 von Rad 19, 32-35, 37f., 52, 54 108, 133,  
 136, 138, 161, 175, 180  
 Radner 194  
 Reicke 52  
 Reiser 130  
 Rost 30, 35f., 114  
 Rottzoll 52  
 Rudnig 113  
 Ruppert 31, 41f., 49, 121f., 183  
 Sallaberger 89, 115-117  
 Scharbert 137  
 Schefold 206  
 Schmid 1, 47, 55, 58f., 61, 119, 128, 147,  
 157, 210, 212  
 Schmidt, H. 52  
 Schmidt, W.H. 33-36, 52f., 96, 122, 126,  
 160, 175, 183  
 Schmitt 38  
 Schottroff 36, 137, 180  
 Schroer 89, 104, 126f., 141f.  
 Schüle 120  
 Schwally 129  
 Seebass 52f.  
 Sellin 3f.  
 van Seters 42, 56f., 180f.  
 Sjöberg 111  
 Ska 130  
 Smend 5f., 38, 155, 161, 174  
 Smith 169-172  
 von Soden 54, 74f., 77, 88, 103f., 117f.,  
 188, 193  
 Speiser 35, 38, 73  
 Spieckermann 46f., 50, 58f., 61, 83, 85,  
 157, 184f.  
 Steck 18f., 23, 28, 31, 35-37, 39-41, 51f.,  
 56, 70, 72, 86, 100-102, 112, 119, 122,  
 126, 136, 139, 175  
 Steymans 107, 137, 196  
 Stoebe 18-20, 30, 45, 96  
 Stol 74  
 Stordalen 90, 111, 119  
 Stolz 50, 57f., 61, 157, 169  
 Tångberg 90  
 Tigay 39  
 Tribble 65, 129  
 Uehlinger siehe Keel  
 Ungnad 30  
 Veijola 211  
 Vermeylen 41-43, 49, 54, 73, 183  
 Wallace 35, 38  
 Watanabe 76f., 112, 189-192  
 Weimar 29, 40-42, 127, 159  
 Weippert H. 92f., 104, 128, 213  
 Weippert M. 214  
 Wellhausen 2f., 11-15, 18-20, 24f. 60, 81-  
 83, 171  
 Welten 89  
 West 205  
 Westermann 34-36, 39f., 52, 54, 73, 95  
 175, 180, 202  
 Wilcke 78, 116, 118, 190  
 Winter 183  
 Witte 38, 40, 46f., 50f., 209  
 van Wolde 65  
 Würthwein 108  
 Wyatt, 139, 146, 183f.  
 Zenger 107  
 Zgoll 194  
 Zimmerli 14, 30-32, 35, 93, 112f., 121,  
 135, 177, 180, 189  
 Zwickel 92f., 96, 104, 134, 143

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Lieferbare Bände

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander r. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI-938 pages. 2005.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nebemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.
- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.
- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vor-staatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.
- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.
- Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.
- Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

- Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen*. Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau*. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.
- Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven*. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.
- Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. 408 pages. 1999.
- Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.
- Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.
- Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.
- Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)*. Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.
- Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids*. Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.
- Bd. 177 JÜRGE EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14*. The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.
- Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum*. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.
- Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique*. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.
- Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*. XX–612 Seiten. 2001.
- Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis*. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.
- Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.
- Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias*. Zur literarischen Eigenart, traditions-geschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.
- Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*. XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.
- Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebietlerin aller Länder*. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.
- Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein*. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebnârî. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.
- Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere*. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

- Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.
- Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*. VIII–442 Seiten. 2002.
- Bd. 190 MARIE MAUSSON: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*. VIII–216 pages. 2003.
- Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient*. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.
- Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel*. Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.
- Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. 304 Seiten. 2003.
- Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.
- Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.
- Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.
- Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.
- Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.
- Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.
- Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg*. XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.
- Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel*. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.
- Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen*. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.
- Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001. 432 pages. 2004.
- Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess*. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.
- Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen*. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Ägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.
- Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.
- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

- Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.
- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL, *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH, *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 217 PHILIPPE HUGO, *Les deux visages d'Élie*. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17–18. XX–396 pages. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI, *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree A History of Interpretations ???–???* pages. 2007.

Sonderband CATHERINE MITTERMAYER, *Altbabylonische Zeichenliste* der sumerisch-literarischen Texte. XII–292 Seiten. 2006.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: [www.unifr.ch/dbs/publication\\_obo.html](http://www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html)

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

# Wissenschaftlich innovativ und prächtig ausgestattet

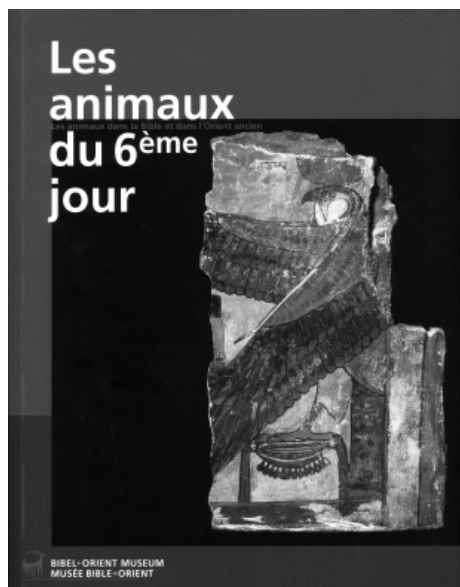


*Othmar Keel /  
Thomas Staubli*

## **«Im Schatten Deiner Flügel»**

Tiere in der Bibel  
und im Alten Orient

96 Seiten,  
4-farb. Illustrationen,  
broschiert,  
ISBN 3-7278-1358-X



*Othmar Keel /  
Thomas Staubli*

## **Les Animaux du 6<sup>ème</sup> jour**

Les animaux  
dans la Bible et dans  
l'Orient ancien

104 pages, nombreuses photos  
et illustrations en couleur,  
ISBN 2-8271-0960-3

**ACADEMIC  
PRESS**  
**FRIBOURG**



## *Zusammenfassung*

Der religionsgeschichtliche Hintergrund von Gen 2-3 läßt sich an zwei Stellen genauer bestimmen, als dies bisher geschehen ist: Einmal ist unter der Oberfläche des kanonischen Textes eine ältere Vorstufe verborgen, die sich mit einiger Sicherheit rekonstruieren läßt. Der Schlüssel dazu sind die Worte der Schlange «Ihr werdet nicht sterben». Damit meint sie nicht eine eventuell zu befürchtende Todesstrafe, sondern: «Ihr werdet nicht sterben, sondern euch verjüngen – genauso wie die Früchte mir die Jugend wiederbringen. Wenn ihr sie eßt, werdet ihr erfahren, daß sie dafür gut sind.» Von diesem Ansatz her fällt neues Licht sowohl auf die rätselhafte «Klugheit» der Schlange wie auch auf die «Erkenntnis von Gut und Böse».

Beachtet wurde bisher auch noch nicht, welchen Hintergrund die Verleihung des Titels «Mutter aller Lebendigen» an Eva hat. Dahinter steht die archaische Vorstellung von einer mütterlichen Erde, die die Lebewesen durch Geburt hervorbringt. Dieser Mythos wird ersetzt durch den des Schöpfergottes, der den Menschen aus dem Staub der Erde formt. Darum ist nicht «Mutter Erde», sondern die von Gott geschaffene Eva «Mutter aller Lebendigen».

Diese beiden Deutungen lassen viele Probleme des Textes in neuem Licht erscheinen. Die Arbeit beginnt mit einem eingehenden Überblick über die bisherige Forschung, erschließt dann die ältere Vorstufe des Textes und versucht schließlich zu beschreiben, durch welche Redaktionen er seine kanonische Gestalt erhalten hat.



## *Summary*

This study aims at a better understanding of the religio-historical background of Gen. 2-3 in at least two instances. First, it is possible to reconstruct with some certainty an older stage of the narrative, hidden under the surface of the canonical text. The key element is the serpent's assertion: «you will not die». This does not mean that the first humans need not fear death, but may rather be paraphrased: «Just as the fruit replenishes my youth, you too shall be rejuvenated. If you eat, you shall experience that this is what the fruit is good for.» This explanation sheds new light on the puzzling «cunning» of the serpent and on the «knowledge of good and evil».

Second, the study considers the background of Eve's title «mother of all living». Implicit therein is the archaic concept of a mother earth, who brings forth all living beings. This myth was replaced by that of a creator god forming the first human being from the dust of the earth. Hence it is no more «mother earth», but divinely created Eve who will become «the mother of all living».

Proceeding from these two observations, many difficulties of the narrative appear in new light. Starting from a detailed overview of previous research, the present monograph reconstructs the former stage of the narrative and attempts a reconstruction of the redactional process that led from the original narrative to the canonical form as preserved in the Bible.